

LA DOCTRINE SPIRITUELLE

DE

S^T THOMAS D'AQUIN

PAR

LE R. P. ÉLISÉE VINCENT MAUMUS

DES FRÈRES PRÊCHEURS, LECTEUR EN THÉOLOGIE

Inanis est pietas quæ non est
subnixa veritati.
Contenson. L, X. Dissert. IV c. II.



PARIS

BRAY ET RETAUX, LIBRAIRES-ÉDITEURS

82, RUE BONAPARTE, 82

—

1885

INTRODUCTION

I

Le nom de saint Thomas d'Aquin évoque dans toutes les âmes l'image du théologien sublime, du philosophe incomparable, de l'intelligence souveraine qui a consacré à l'exposition et au triomphe de la foi catholique un des plus beaux monuments dont puisse se glorifier l'esprit humain. Jamais la pensée ne s'était élancée plus haut, jamais le regard de l'homme n'avait sondé les profondeurs de Dieu avec ce calme, cette sûreté, cette lumière tranquille dont les rayons plus éclatants sont réservés à la vision de la patrie. Loin de s'égarer et de se perdre dans cette contemplation, saint Thomas d'Aquin saisit dans une puissante étreinte toutes les révélations de la foi et toutes les lueurs de la raison, toutes les doctrines de ses devanciers et tous les faits constatés par la science de son temps ; il analyse avec une sagacité mer-

veilleuse les phénomènes si variés et si multiples de l'âme humaine, et de tous ces éléments pris à la terre et au ciel, il bâtit l'édifice de la théologie catholique. Six siècles ont passé, et, pas une pierre n'en a été détachée; les âges, au contraire, lui ont donné, comme aux vieilles cathédrales, cette couleur des temps qui consacre les grandes choses en les couvrant de leur majesté. Aussi, de l'aveu de tous, saint Thomas d'Aquin est un des plus grands théologiens; nous dirions le plus grand, si saint Augustin ne partageait pas sa gloire.

Saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, voilà les deux cimes de la théologie.

Le premier a plus d'ampleur, un vol plus libre, une pensée aussi haute, mais revêtue de plus de charmes et trahissant les ardeurs d'une âme où se reflète le soleil de Carthage : le second est plus austère, moins enthousiaste, plus précis, aussi élevé et plus sûr, aux yeux de ceux qui connaissent les abus que l'on a faits des doctrines de saint Augustin. Du reste, ils se complètent parfaitement l'un l'autre, et quand on a médité saint Thomas, on éprouve le besoin de prendre saint Augustin et de chanter avec lui la doctrine que le premier a enseignée.

Saint Thomas d'Aquin occupe donc avec saint Augustin le premier rang parmi les théologiens, et personne aujourd'hui ne songe à le lui disputer. Mais ce qu'on ignore généralement, c'est que saint Thomas est un des plus grands maîtres de la vie spirituelle. Non

seulement on l'ignore, mais quelques-uns de nos lecteurs croient de bonne foi qu'il est téméraire de lui donner ce titre.

Que saint Thomas soit le plus grand des théologiens, on ne le conteste pas; mais en faire un guide de la vie *intérieure*, n'est-ce pas s'exposer à vouloir prouver l'impossible, et compromettre la véritable gloire du grand docteur en lui attribuant une qualité qu'il n'a pas? Saint Thomas d'Aquin est trop froid, trop méthodique, trop enchaîné dans les langes d'Aristote pour guider les âmes mystiques qui ne raisonnent pas, mais qui aiment, qui n'ont pas la prétention de *connaître* Dieu, mais qui l'adorent dans la simplicité de leur cœur; la vie intérieure est un élan d'amour vers Dieu, et l'astreindre aux règles sévères d'une théologie rationnelle, c'est l'entraver et la détruire.

Ces objections proviennent de deux sources: d'abord d'une connaissance trop superficielle des doctrines de l'Ange de l'école, et en second lieu de l'idée fausse que l'on se fait souvent de la vie intérieure et mystique. Les objections qui ont pour cause une étude trop rapide de la théologie de saint Thomas, tomberont d'elles-mêmes par le simple exposé que nous nous proposons d'en faire; quant aux autres, il est bon d'en dire un mot avant d'entrer en matière.

La vie intérieure consiste essentiellement dans la connaissance de Dieu et dans la pratique des vertus qui peuvent, autant que le permet la faiblesse de la créature, nous faire approcher de notre divin modèle.

Cette définition, dira-t-on, ne diffère pas de la définition de la vie simplement chrétienne : car la vie chrétienne n'est que la connaissance de Dieu et la pratique des vertus.

Je prie de remarquer que la vie intérieure ne peut pas, quant au fond, différer de la vie chrétienne : la première n'est en effet que la seconde arrivée à l'état de perfection relative. Leurs deux éléments fondamentaux doivent donc être les mêmes, avec cette différence que, dans la vie intérieure, la connaissance de Dieu est plus intime et plus parfaite, la pratique des vertus plus persévérante, plus profonde, plus ardente.

La vie intérieure n'est donc que la vie chrétienne élevée à sa plus haute puissance ; il n'est pas étonnant dès lors qu'elles puissent se renfermer l'une et l'autre dans les termes d'une même définition, surtout si l'on tient compte de la distinction énoncée plus haut.

Est-il besoin d'expliquer cette définition et de prouver que la connaissance de Dieu est le premier fondement de la vie intérieure? Sur quoi donc reposera-t-elle? Le but de la vie intérieure n'est-il pas le ciel, c'est-à-dire, la contemplation de Dieu pendant l'éternité? Ne devons-nous pas, par conséquent, nous mettre, dès ici-bas, en harmonie avec notre fin en nous efforçant de connaître Dieu? C'est cette vérité incontestable que Thaulère exprime dans ces belles paroles : « Il y a une excellente observation qui peut servir beaucoup pour procurer un véritable avancement spirituel et pour

faire croître en nous la haute idée que nous devons avoir de la grandeur et de la majesté de Dieu : c'est que notre esprit, dans sa méditation et dans son exercice, conçoive et se représente Dieu toujours plus grand, toujours plus incompréhensible, et que, sachant que son sentiment n'est pas fondé sur l'incertitude de son opinion, mais sur la vérité de l'Être divin, il règle suivant cette maxime son entendement et sa conception, autant qu'il est en son pouvoir, et autant qu'il plaira à Dieu, par une bonté féconde et effective, de se manifester à lui dans cette lumière ténébreuse et dans ces ténèbres lumineuses. Celui qui profite dans cet accroissement intérieur de l'esprit, rejette toutes les pensées et toutes les considérations des choses créées ; car plus Dieu paraît grand à la connaissance de l'âme, plus les créatures lui deviennent petites et imperceptibles (1) ». Cette dernière phrase est, à elle seule, tout un traité de vie intérieure.

Quand Dieu paraît grand à la connaissance de l'âme, les créatures lui deviennent petites. Mais pour que Dieu paraisse grand, il faut le connaître, le contempler, essayer de sonder ses insondables mystères ; c'est à ce prix seulement, que les créatures nous sembleront petites. Sans cela, les créatures, ces éternels rivaux de Dieu dans le cœur de l'homme, nous paraîtront grandes et belles : si nous n'avons pas le contre-poids de la vue de Dieu, si la grandeur et la beauté éphémères des créa-

1. Inst. ch. XII.

tures ne s'évanouissent pas devant la grandeur et la beauté éternelles de Dieu, nôtre âme sera fatalement entraînée : « Quiconque te connaît, te chérit, ô mon Dieu, s'écrie saint Augustin, s'oublie lui-même, t'aime plus que lui-même, s'abandonne pour courir vers toi et se réjouit en toi. Si je ne t'aime pas comme je le dois, c'est que je ne te connais pas assez, Seigneur : parce que je te connais peu, je t'aime peu ; parce que je t'aime peu, je me réjouis peu en toi, et je m'éloigne de toi, la seule vraie joie de mon âme. O lumière étincelante qui illumine tout homme venant en ce monde, dissipe les ténèbres qui sont répandues sur l'abîme de mon âme, afin qu'elle te voie, qu'elle te comprenne et qu'elle t'aime (1) ».

La connaissance de Dieu est donc le premier élément de la vie spirituelle ; mais cette connaissance, pour porter ses fruits, doit être humble, amoureuse et soumise : « Soyons bien aises, dit encore Thaulère, que Dieu surpasse notre connaissance... quand nous savons que Dieu est au-dessus de toute connaissance, et que nous éloignons de Lui par nos jugements toutes les choses créées, nous avançons dans la vertu, et nous montons à un plus haut degré de perfection. Car plus nous sommes convaincus que Dieu surpasse la portée de notre entendement et que nous le voyons élevé, plus nous entrons dans l'abaissement, dans le mépris et dans l'abnégation de nous-mêmes et nous descendons

1. Soliloques.

comme *au-dessous de l'humilité ;* ce mépris étant si pur, si simple, si sincère qu'il vaut mieux que l'humilité ; si excellent, si parfait et si rare qu'on ne saurait lui donner de nom (1) ».

La connaissance de Dieu a pour effet immédiat de nous porter à la pratique, non-seulement de l'humilité comme l'indique si bien Thaulère, mais encore de toutes les vertus. Il est impossible, en effet, de connaître Dieu sans l'aimer, sans désirer s'unir à lui et « l'union divine consiste à tenir l'âme dans une totale transformation de sa volonté en la volonté de Dieu (2) ». Or, la volonté de Dieu, c'est notre sanctification : « *Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra* (3). »

Notre sanctification est le résultat de nos efforts sous la motion toute puissante de la grâce divine : ce ne sont pas ceux qui disent : Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le royaume des cieux. Ceux qui aspirent à la vie intérieure et qui négligent les œuvres de la vertu chrétienne, qui ne luttent pas sans trêve contre leurs défauts, même les plus légers, ceux-là tombent dans un aveuglement déplorable, formellement condamné par la sainte Écriture : *estote factores verbi*, dit l'apôtre saint Jacques, *et non auditores tantum*, *fallentes vosmetipsos* (4) ».

La pratique des œuvres de vertu est donc le second et indispensable élément de la vie intérieure.

1. Inst., ch. XXII.
2. S. Jean de la Croix. Montée du Carmel, liv. II, ch. II.
3. Thessal., IV, 3.
4. I, 22.

Il se fait, entre la connaissance de Dieu et la pratique de la vertu, un admirable échange de dons réciproques. Sa connaissance nous invite à la vertu ; la vertu, à son tour, en purifiant notre âme, la rend plus docile aux inspirations d'en haut, plus apte aux communications divines : à mesure que la vertu est plus parfaite, la lumière devient plus vive, et plus la lumière est éclatante, plus aussi l'âme s'efforce de réaliser l'énergique expression de saint Paul, *absorbeatur quod mortale est à vita* (1).

C'est alors que commence l'union intime et ineffable de l'âme avec Dieu ; c'est alors qu'inondée de lumière et ne voyant autour d'elle rien qui puisse apaiser sa faim divine, écrasée sous le poids d'un immense amour, elle s'écrie : « Combien de temps encore me dira-t-on : Attendez, attendez ? Quel est donc l'objet de mon attente maintenant ? N'est-ce pas vous, Seigneur ? Nous attendons notre Sauveur et Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui doit revêtir de sa gloire l'humilité de notre corps mortel. Nous attendons le Maître afin qu'il nous introduise au banquet nuptial. Venez, Seigneur, ne tardez pas ; venez, Seigneur Jésus... (2) ».

Tels sont les deux fondements de la vie spirituelle, les effets généraux qu'ils produisent, et que nous décrirons plus tard.

Est-ce ainsi que l'on comprend aujourd'hui la vie intérieure ? Sans doute, il y a beaucoup d'âmes qui

1. II Cor. v, 4.
2. Soliloques, ch. xxxv.

sont dans la véritable voie, mais il en est peut-être aussi quelques-unes qui courent grand risque de s'égarer.

Toutes les fois que la connaissance de Dieu et la pratique des vertus ne sont pas en proportion exacte, on est exposé à faire fausse route.

Les uns dirigent principalement leurs efforts vers la méditation des perfections divines, et, s'ils n'ont pas une théologie dogmatique sûre, ils se perdent facilement dans des rêves d'imagination qu'ils sont tentés de prendre pour des révélations de Dieu. Ils aspirent à une pureté angélique, à un détachement complet de leur volonté propre, et ils se figurent de très bonne foi que leur prétendue contemplation suffit pour atteindre ce noble but.

Cette tendance, poussée trop loin, comme il arriva au XVIIe siècle, conduit au renversement total de la morale chrétienne. Bossuet la combattit victorieusement dans un de ses plus beaux traités : « Un effet de ces élévations outrées, dit-il, est de reconnaître dans cette vie une pureté et perfection, un rassasiement, un repos qui suspend toute opération, une sorte de béatitude qui rend inutiles les désirs et les demandes, malgré l'état de faiblesse, et au milieu des péchés et des tentations qui font gémir tous les saints, tant qu'ils demeurent chargés de ce corps de mort.....

« Un autre effet de cette doctrine est de ne louer communément que les oraisons extraordinaires, y atta-

cher la perfection et la pureté, y attirer tout le monde avec peu de discernement (1) ».

La connaissance de Dieu, ou plutôt celle que l'on croit avoir, est donc, sans la pratique de la vertu, un écueil de la vie mystique. Ce n'est pas là que l'on va se heurter généralement aujourd'hui ; on tombe plus souvent dans l'excès contraire : la pratique sans la connaissance de Dieu.

Oui, voilà, croyons-nous, le grand obstacle à l'avancement des âmes. On les éclaire peu, d'abord parce que l'on a soi-même peu de lumières, et ensuite parce qu'on taxe facilement de vaine curiosité une science que l'on n'apprécie pas. Les âmes sont donc peu éclairées; en revanche, on les charge de pratiques multipliées à l'infini et on leur fait entrevoir, comme le dernier effort de la piété catholique, la propagande active de certaines dévotions qui, si on n'arrête pas le courant, menacent d'étouffer le large esprit chrétien.

Bossuet disait déjà de son temps: « Je ne comprends plus rien aux directeurs (2) ».

La vraie doctrine de la vie intérieure doit se tenir également éloignée de ces deux excès et admettre, dans une mesure exacte, et la connaissance de Dieu et la pratique des vertus.

La suite de cette étude montrera comment la théologie de saint Thomas d'Aquin réalise ce double but.

1. Ordonnance sur les états d'oraison.
2. Lettre à la sœur Cornuau.

II

La première condition de l'avancement spirituel est le désir ardent qui s'empare d'une âme éprise de la beauté de Dieu. Il est impossible, en effet, de marcher résolûment vers une fin élevée, dont la route est semée d'obstacles, si l'on ne commence pas par donner à toutes ses facultés une forte impulsion vers la fin qu'on se propose. C'est aussi le premier degré de l'échelle mystique de saint Jean Climaque : « Le premier motif qui engage à faire généreusement et promptement le sacrifice des commodités et des plaisirs de la vie présente, c'est, dit-il, un *violent désir* de mériter le royaume des cieux (1) ».

L'âme, par suite de la chute originelle et de ses fautes actuelles, est entraînée vers tout ce qui est sensible; nous avons tous sur notre cœur un poids accablant qui le fait pencher vers les choses d'en bas. Ceux qui ne souffrent pas dans ces liens, ceux dont l'âme n'éprouve jamais ce tressaillement qui fait soupçonner un monde plus pur, ceux-là peuvent renoncer à la vie intérieure,

1. Échelle sainte, ch. I.

à moins qu'un éclair d'en haut ne déchire le voile qui leur cache le ciel. Ils sont dans l'état où était saint Augustin avant sa conversion : « *Eram sine desideriis alimentorum incorruptibilium ;* j'étais sans désirs des aliments incorruptibles (2) ». Quand, au contraire, on se débat sous ses chaînes ; quand on n'accepte pas l'esclavage de la chair et du sang ; quand on aspire à un repos plus vrai, à des joies plus profondes, à une vie plus parfaite ; quand notre regard encore troublé cherche cependant la douce lumière de Dieu, alors on commence à soulever le fardeau et à marcher dans la véritable voie. C'est ce que décrit admirablement saint Thomas d'Aquin dans son *Commentaire sur le troisième chapitre du Cantique des Cantiques :*

« *In lectulo meo per noctem quæsivi quem diligit anima mea* ; sur ma couche j'ai cherché, pendant la nuit, celui qu'aime mon âme. » Voici comment le grand Docteur interprète ces mystérieuses paroles :

Sur ma couche, c'est-à-dire, tandis que je me reposais encore dans les délices du monde.

L'âme, comme l'épouse des cantiques, a dormi longtemps le sommeil de la vie extérieure et des sens, mais enfin elle s'est réveillée. Ce réveil est le premier pas chancelant de celui qui se met à la recherche de Dieu ; mais il le cherche *pendant la nuit*, c'est-à-dire, dans les ténèbres des passions à peine calmées et à la faible lumière de la raison. Les passions qui ont régné sur notre

2. Confessions, liv. III.

cœur ont fait la nuit dans notre âme : « Car, selon saint Jean de la Croix, comme les yeux ne peuvent voir leur objet lorsqu'il y a entre eux et lui une lumière étrangère qui les éblouit et interrompt leur opération, de même l'âme ne peut voir la lumière divine, parce que la passion se met entre les deux et trompe l'âme par l'interposition des fausses lumières dont elle l'éblouit, ou plutôt dont elle l'offusque et l'aveugle (1) ».

La raison elle-même est une nuit quand on ne se fie qu'à elle pour chercher Dieu. C'est ainsi, dit saint Thomas, que l'ont cherché les philosophes anciens. Ils ont voulu, par les créatures, connaître le créateur, et ils l'auraient trouvé si leur cœur eût été pur, car on peut s'élever, de la contemplation des choses créées, à la connaissance des *invisibles de Dieu* (2). « J'ai interrogé la terre, dit saint Augustin, et je lui ai demandé si elle était mon Dieu ; elle m'a répondu : Non, je ne suis pas ton Dieu. J'ai interrogé la mer et les abîmes, et ils m'ont répondu : Non, nous ne sommes pas ton Dieu. J'ai interrogé le ciel, le soleil, les étoiles : Nous non plus nous ne sommes pas ton Dieu. Alors j'ai demandé à tout ce qui m'entoure : Puisque vous n'êtes pas mon Dieu, dites moi au moins quelque chose de Lui, et une acclamation universelle m'a répondu : *Ipse fecit nos ;* c'est lui qui nous a faits. Celui que tu cherches en nous, il est au-dessus de nous ; c'est Lui qui nous gouverne ; c'est lui qui est notre Créateur et le tien (3).

1. Montée du Carmel, ch. VIII.
2. Rom., I, 20.
3. Soliloques, XXXI.

Le monde pouvait donc trouver Dieu dans la contemplation des œuvres de sa sagesse : et pourtant, dit saint Paul, la sagesse humaine n'a pas su connaître les œuvres de la sagesse de Dieu (1). Elle est répandue sur toute chose (2) et l'homme aurait pu la voir, comme un disciple comprend la science du maître en écoutant sa parole. Dieu était dans le monde qui a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu. Il cherchait Dieu sans doute ; mais, comme l'épouse des Cantiques, il le cherchait pendant la nuit ; aussi il ne l'a pas trouvé : *et non inveni*.

Ceux qui s'arrêtent après ces premiers efforts n'ont qu'un désir vague, qu'une aspiration indéterminée vers le bien suprême ; ils se découragent devant les premières difficultés. Leurs bonnes résolutions s'évanouissent et ils retombent dans leur sommeil. Le désir de Dieu ne doit pas être aussi fugitif, si l'on aspire sérieusement à la vie intérieure ; il doit être au contraire semblable à celui du prophète quand il disait : « Comme le cerf soupire après une fontaine d'eau vive, ainsi mon âme soupire après vous, ô mon Dieu. » Saint Thomas, commentant ce psaume, dit que le prophète a choisi la comparaison du cerf parce que, de même que le cerf, traqué par les chasseurs et dévoré par les ardeurs de sa fuite, désire une fontaine où il pourra se désaltérer, ainsi l'âme poursuivie par les ennemis qui veulent sa perte, et brûlante encore du feu des convoitises à peine

1. I Cor., I.
2. Eccles., I, 10.

vaincues, s'élance vers Dieu, qui est pour elle cette fontaine dont les eaux rejaillissent jusque dans la vie éternelle (1) ».

Lorsque le désir est assez puissant pour faire taire les murmures de la nature domptée, l'âme dit alors avec l'épouse des Cantiques : *Surgam ; je me lèverai et je chercherai par la ville celui que chérit mon âme.*

Je me lèverai ; c'est la parole de l'enfant prodigue, c'est le cri de tous ceux qui veulent entrer dans la maison du Père de famille : c'est un moment décisif dans la vie intérieure.

Quand Dieu choisit Abraham pour en faire le père d'un grand peuple, il lui dit : Sors de la terre que tu as habitée, je te bénirai, je glorifierai ton nom et tu seras béni (2). L'âme doit sortir aussi de la région des sens, se lever de la couche où elle dormait avant que le désir des choses divines se fût emparé d'elle, c'est-à-dire, qu'elle doit renoncer à la vie extérieure pour arriver à la vie intérieure, à la vie naturelle pour vivre de la vie surnaturelle. Bossuet développe admirablement cette pensée dans son panégyrique de saint Benoît : « Le croirez-vous, si je vous le dis, que toute la doctrine de l'Évangile, toute la discipline chrétienne, toute la perfection est entièrement renfermée dans cette parole : *Egredere, sors !* La vie du chrétien est un long et infini voyage, durant le cours duquel, quelque plaisir qui nous

1. *In Psalm.*, XLI.
2. Genèse, XII, 1-2.

flatte, quelque compagnie qui nous amuse, quelque ennui qui nous prenne, quelque fatigue qui nous accable, aussitôt que nous commençons à nous reposer, une voix divine s'élève d'en haut qui nous dit sans cesse et sans relâche : *Egredere, sors !*...

« Considérons tous les pas, et remarquons les divers progrès que fait l'âme durant ce voyage. Ou nous nous arrêtons au-dessous de nous, ou nous nous arrêtons en nous-mêmes, ou nous nous arrêtons au-dessus de nous. Lorsque nous nous attachons au plaisir des sens, nous nous arrêtons au-dessous de nous : c'est le premier attrait de l'âme encore ignorante, lorsqu'elle commence son voyage. Elle trouve premièrement en son chemin cette basse région ; elle y voit des fleuves qui coulent, des fleurs qui se flétrissent du matin au soir ; tout y passe dans une grande inconstance. Mais, dans ces fleuves qui s'écoulent, elle trouve de quoi rafraîchir sa soif, elle promène ses désirs errants dans cette variété d'objets, et, quoique elle perde toujours ce qu'elle possède, son espérance flatteuse ne cesse de l'enchanter... *Egredere sors !* songe que tu es faite à l'image de Dieu; rappelle ce qu'il y a en toi de divin et d'immortel... Un Dieu infini t'appelle : Dieu lui-même te tend les bras. »

Si l'âme entend cette voix, elle répond : *Surgam*, je me lèverai ; c'est le commencement de *ce long et infini voyage*.

Les gardes qui veillent sur la ville m'ont rencontrée, continue l'Épouse, je leur ai demandé : Avez-vous vu

mon bien-aimé? et quand je les ai eu passés, j'ai trouvé celui que je chéris.

La ville, dit saint Thomas, c'est l'Église catholique; les gardes qui veillent sur elle sont les Docteurs.

La ville c'est l'Église. On ne peut pas, en effet, espérer de trouver Dieu en dehors de l'Église; ou du moins, on ne trouve pas ailleurs le Dieu de la vie intérieure, c'est-à-dire, le Dieu qui remplit l'âme et qui se communique à elle dans des effusions intimes et pénétrantes. C'est dans l'Église seule que coule à pleins bords ce torrent de vie surnaturelle qui a jailli du Calvaire et où vont, d'âge en âge, se désaltérer les âmes qui ont soif de Dieu.

Ce sont les docteurs, gardes de la ville située sur la haute montagne (1), qui nous feront trouver le Dieu que nous cherchons; ils veillent sur la Jérusalem nouvelle, *armés du glaive de l'esprit qui est la parole de Dieu* (2).

Nous devons donc nous adresser aux Docteurs qui seuls peuvent nous conduire auprès du bien-aimé.

Par cette interprétation du texte sacré, saint Thomas nous avertit que notre premier soin, dans la vie surnaturelle, est de nous instruire solidement de la doctrine chrétienne, si nous ne voulons pas construire l'édifice de notre perfection sur le sable mouvant d'un sentimentalisme déréglé et sur les rêves d'une imagination peu éclairée. La science théologique est indispensable, soit pour marcher soi-même dans la voie, soit pour y

1. Matth. v, 14.
2. Eph., vi.

guider les autres. Combien n'y en a-t-il pas qui, par ignorance de la grande doctrine de l'Église, *s'évanouissent dans leurs pensées*, et de la meilleure foi du monde, se croient arrivés à une haute contemplation, tandis qu'ils ne se nourrissent que des vains songes d'une imagination trompeuse.

Mais c'est surtout dans la direction des consciences que la théologie est nécessaire. Sainte Thérèse disait à ses filles : « Louez extrêmement Dieu, mes filles, de la liberté que vous avez maintenant d'avoir quelques confesseurs qui éclairent vos doutes. Je demande, au nom de Notre-Seigneur, à celle qui sera Supérieure de tâcher toujours d'obtenir de l'Évêque ou du Provincial, pour elle et pour ses religieuses, cette sainte liberté de communiquer de son intérieur avec des personnes doctes, principalement si leurs confesseurs ne le sont pas, quelque vertueux qu'ils puissent être. Car Dieu les garde de se laisser conduire en tout par un confesseur ignorant, quoiqu'il leur paraisse spirituel et qu'il le soit en effet. La science sert extrêmement pour donner lumière et toute chose... »

« Il m'est arrivé de traiter des choses de conscience avec un confesseur qui avait fait tout son cours de théologie, lequel me fit beaucoup de tort en me disant que certaines choses n'étaient point considérables. Il n'avait point toutefois intention de me tromper, ni sujet de le vouloir, et il n'y aurait rien gagné ; mais il n'en savait pas davantage... »

« Cette véritable connaissance de ce qu'il faut faire

pour observer avec perfection la loi de Dieu, nous importe de tout. C'est le fondement solide de l'oraison; et, quand il manque, on peut dire que tout l'édifice porte à faux (1) ».

On ne récusera pas la grande autorité de sainte Thérèse ; et, si elle attache une si grande importance à la science théologique, c'est qu'elle savait par expérience tout le mal que peut faire à une âme un Directeur peu instruit.

C'est donc aux docteurs que doivent s'adresser les âmes qui veulent trouver le bien-aimé ; mais saint Thomas fait remarquer que l'épouse ne le rencontra que lorsqu'elle les eut passés : *Cum pertransissem eos inveni.*

Ce qui signifie qu'il ne faut pas s'arrêter sous le portique de la doctrine ; qu'il ne faut pas se contenter de l'écorce de la théologie, qui est la spéculation pure : il faut aller plus loin, entrer dans l'âme même de la science, méditer profondément les dogmes qu'elle nous révèle par l'esprit de Dieu, *qui scrute tout, même les profondeurs divines* (2) *; qui nous fait connaître la sublime charité de la science du Christ, afin de nous remplir de la plénitude de Dieu* (3).

Voilà comment il faut envisager le rôle de la science théologique dans la vie spirituelle : elle ne nous fait pas seulement connaître Dieu, elle nous fait pénétrer dans ses profondeurs, elle inonde notre intelligence de clartés qui la ravissent à elle-même, et elle allume dans notre

1. Le chemin de la perfection, ch. v.
1. I Cor., II, 10.
2. Eph., III, 18.

cœur la flamme d'un amour qui nous pousse aux sublimes folies de la Croix.

Allons donc demander cette science féconde à ceux que Jésus-Christ a préposés à la garde de la ville sainte : pour nous, notre guide est choisi, et nous avons la ferme conviction, qu'à sa suite, on ne s'égare pas.

LA DOCTRINE SPIRITUELLE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

PREMIÈRE PARTIE

DE LA CONNAISSANCE DE DIEU

CHAPITRE I

LA FOI ET L'ESPRIT DE FOI

L'intelligence humaine, enchaînée par les liens sensibles, ne peut s'élever directement vers la lumière incréée. Nous sommes obligés d'avancer pas à pas dans la connaissance de Dieu et de conclure des conséquences au principe, des créatures à l'existence du créateur. Il faut donc avouer que, dans cette vie, nous ne saurons jamais ce qu'est Dieu en lui-même, car nos connaissances ont pour point d'appui les créatures impuissantes à reproduire fidèlement l'image de l'essence divine.

Cependant, dit saint Denys, la création est une triple affirmation de la divinité. Nous constatons en effet que les créatures sont changeantes et imparfaites, et un être qui revêt ce double caractère ne peut avoir en lui-même la

raison de son existence; il faut donc recourir à un principe parfait et immuable, et c'est ainsi que nous concluons à l'existence de Dieu. En second lieu, la série de tous les êtres ne peut être ramenée à la première unité de la série comme à une cause suffisante, mais il faut remonter à une cause générale qui dépasse infiniment non-seulement tel ou tel individu en particulier, mais encore la première unité et la série tout entière. Enfin, il est facile de remarquer que les perfections participées, dont les créatures sont douées, ne peuvent être attribuées, au même degré, à la cause générale qui les a produites. On est obligé de procéder par voie de négation et de dire : telle perfection qui est dans l'effet doit se retrouver dans la cause, moins la limite fatalement imposée à la créature. Aussi, dit saint Paul, le monde ancien a connu les *choses invisibles de Dieu*, et saint Thomas, se demandant pourquoi l'apôtre a choisi le mot *invisibles* au pluriel, fait ces belles remarques.

L'essence divine est, en soi, une Unité absolue; mais ici-bas, nous ne la comprenons pas sous l'aspect de cette simplicité parfaite. Elle nous est manifestée par les créatures qui nous présentent, sous des formes multiples, ce qui, en Dieu, est absolument Un. Nous divisons, pour ainsi dire, l'unité divine en divers concepts de bonté, de sagesse, de puissance; mais ces perfections ne sont en Dieu qu'une seule et même chose : l'Essence divine. Or, l'essence divine, telle qu'elle est en elle-même, cette Unité qui renferme dans ses profondeurs tous les attributs que l'intelligence humaine conçoit comme multiples, cette Unité, dis-je, est incompréhensible, et c'est pour cela que l'apôtre parle des invisibles de Dieu (1).

1. *In episto. ad Rom.*, c. I, lect. VI.

Si nous n'avions, pour connaître Dieu, que cette triple affirmation des créatures, si la raison était réduite à rechercher seule les témoignages divins, nous serions exposés, d'abord à nous perdre comme l'ont fait tant d'autres, et enfin il faudrait renoncer à entrer dans le sanctuaire où Dieu dévoile ses plus intimes secrets. La raison ne peut nous conduire que sur le seuil du temple, elle nous révèle l'existence et les principales perfections de Dieu ; mais cela ne suffit pas à une âme qui veut pénétrer la vie de Dieu et s'unir à lui dans les joies de la contemplation. Aussi Dieu a ouvert au genre humain une voie plus sûre en se faisant connaître à nous par les lumières de la foi (1) : *Personne ne connaît ce qui est de Dieu, si ce n'est l'esprit de Dieu, mais Dieu nous l'a révélé par son esprit.*

C'est l'esprit de Dieu vivant dans l'âme du fidèle qui lui révèle les choses divines. L'âme ainsi illuminée ne dédaigne pas sans doute les lumières de la raison, mais son point d'appui le plus sûr, la clarté vers laquelle elle tourne le plus volontiers ses regards et qu'elle suit avec une absolue confiance : c'est la Foi. Loin de se mettre en garde contre les merveilles que la Foi lui enseigne de la beauté, de la sagesse, de la puissance de Dieu, et des miracles de l'amour infini, l'âme au contraire, poussée par l'esprit de Dieu, se plaît à écouter le récit de ces grandeurs qu'elle adore sans les comprendre, et elle est heureuse de savoir que son Dieu est si grand qu'il dépasse infiniment tout ce que peut soupçonner l'intelligence humaine.

La connaissance de Dieu, dans la vie spirituelle, s'appuie donc principalement sur les données de la Foi, mais cela ne veut pas dire que cette base soit chancelante et

1. Saint Thomas. *Prologus in Boetium.*

incertaine, car la Foi peut engendrer une certitude complète.

Le chrétien se repose dans sa foi comme le philosophe sur les principes les plus indiscutables de la raison, et s'il y a inégalité dans ces deux certitudes, la comparaison est toute à l'avantage de la Foi. « La certitude de la foi, dit Tha lère, nous fait croire des choses entièrement inconnues à nos sens, et cette vertu surnaturelle rend tous les gens de bien certains et convaincus de la vérité par la force de cette même vérité qu'elle embrasse (1). » C'est donc la vérité que nous embrassons par la Foi qui cause en nous cette certitude inébranlable ; or cette vérité est la vérité éternelle, infinie, la vérité même de Dieu ; donc, la force de conviction qu'elle porte dans l'âme doit être proportionnée à la puissance irrésistible de la vérité increéée. Oui, c'est Dieu lui-même qui fait entendre sa voix dans les solitudes de l'âme et qui fait naître dans le cœur du chrétien ces convictions ardentes et saintement passionnées qui planent au-dessus de toutes les tempêtes, survivent à toutes les ruines, défient toutes les attaques et se rient de tous les sophismes. Oui, nous sommes certains de notre foi, car nous savons que c'est Dieu qui ajoute sa lumière aux vacillantes lueurs de notre raison, et qui soutient de sa grâce toute puissante les défaillances de notre volonté. Qu'on ne s'étonne donc plus de rencontrer chez les vrais chrétiens cette fermeté de convictions devant laquelle on devrait s'incliner, car il y a là plus que la force de l'homme, il y a la force de Dieu.

Cependant la question est très grave, et il peut paraître téméraire d'affirmer que la certitude de la foi l'emporte

1. Inst., ch. XXXIX.

sur la certitude rationnelle, aussi nous allons exposer sur ce point délicat, la belle doctrine de saint Thomas d'Aquin.

Il commence par rappeler (1) qu'on peut diviser les vertus intellectuelles en deux grandes classes ; les unes qui ont pour objet les choses contingentes, et celles qui ne s'occupent que des choses éternelles et nécessaires. Quant aux premières, il n'y a pas de sérieuses difficultés, car l'objet de la foi étant l'être nécessaire, cette vertu doit engendrer une certitude plus absolue que les vertus intellectuelles qui ne s'occupent que du contingent. Le seul point discutable est celui qui traite des vertus ayant pour objet le nécessaire et l'immuable, comme par exemple, la science proprement dite et la compréhension des premiers principes. Est-il possible, en effet, d'admettre que cette vérité : Dieu est un en substance et trine en personnes, soit plus certaine qu'une conclusion géométrique ou qu'un premier principe de raison.

L'examen superficiel de ces propositions conduit aussitôt à cette conclusion : jamais on ne prouvera qu'une vérité de foi soit, non pas plus certaine, mais simplement aussi certaine qu'une vérité scientifiquement démontrée. Nous espérons cependant établir solidement notre thèse.

La certitude, ajoute saint Thomas, peut s'envisager à un double point de vue : ou bien dans sa cause, ou bien dans l'effet qu'elle produit sur l'intelligence. Si on l'envisage dans sa cause, on doit reconnaître que la Foi est plus certaine que les conclusions scientifiques, car elle s'appuie sur la vérité divine elle-même, tandis que les conclusions

1. 2ª, 2æ. q. IV, a. 8.

scientifiques sont basées sur la raison humaine. Or, la vérité divine et la raison de l'homme ne peuvent évidemment entrer en comparaison. La raison divine étant nécessairement infaillible est donc, en elle-même, plus capable que la raison humaine d'engendrer la certitude.

Si, au contraire, on étudie la certitude au point de vue de l'effet qu'elle produit dans l'intelligence, le degré de certitude se mesure d'après l'adhésion plus ou moins complète à la vérité proposée. Sous ce rapport, la certitude scientifique est plus parfaite que la certitude surnaturelle, car les conclusions ou les premiers principes des sciences étant du même ordre que notre intelligence, nous les acceptons sans effort, et nous adhérons complètement à une vérité dont l'évidence nous a été démontrée. Les données de la Foi, au contraire, étant au-dessus de notre intelligence n'entraînent pas fatalement l'assentiment de la raison, car jamais on ne pourra en prouver l'évidence intrinsèque.

Ici la thèse de saint Thomas semble faiblir, mais la suite de son raisonnement montre victorieusement la vérité de la proposition qu'il a avancée.

Pour juger en dernier ressort une question spéculative, il faut, dit-il, la considérer au point de vue absolu *qui est la cause*; la disposition particulière de tel ou tel sujet n'est que le point de vue relatif. Or, il est incontestable que, absolument parlant, la Foi est plus certaine que les conclusions scientifiques.

Il y a en effet, dans une vérité révélée, une plus grande cause de certitude que dans une vérité rationnelle.

Une proposition de Foi contient une vérité divine, tandis qu'une proposition scientifique ne contient qu'une vérité humaine : or, la vérité divine étant, en soi, évidem-

ment supérieure à la vérité humaine, elle doit engendrer, au point de vue absolu, une certitude plus parfaite.

Un exemple fera saisir notre pensée.

La Foi nous enseigne qu'il y a une substance divine en trois personnes ; la science nous dit que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits : de ces deux propositions, quelle est la plus certaine ? Absolument parlant, la première ; relativement à nous, la seconde.

Absolument parlant, c'est-à-dire pour Dieu qui est la règle suprême, le mystère de la Trinité contient une plus grande somme de vérité puisqu'il est la vérité même dans sa plus haute actualité, tandis que les données scientifiques ne sont qu'une goutte d'eau de cet Océan de vérité que la Trinité contient dans ses abîmes. Or, plus il y a de vérité, plus aussi il y a cause de certitude : si notre intelligence ne peut soutenir la vue d'une vérité trop étincelante, il ne faut pas s'en prendre à la lumière qui nous éblouit, mais avouer humblement que notre raison est trop faible pour soutenir le poids de la vérité divine.

Donc, au point de vue absolu et objectif, la Foi est plus certaine que la science ; je crois qu'on peut affirmer aussi que, sous le rapport subjectif, elle est au moins aussi certaine.

Nous acceptons les conclusions scientifiques sur l'autorité de notre raison, et nous croyons les vérités de la Foi sur l'autorité de la parole de Dieu ; or, lorsque Dieu fait à une âme le don inappréciable d'une Foi vive, elle croit aussi fermement un dogme révélé que la vérité rationnelle la mieux démontrée. C'est Dieu alors qui met sa lumière dans l'intelligence du chrétien ; il lui donne la certitude qu'il ne le trompe pas, et, sur cette assurance, qui retentit au plus profond de son âme, le chrétien marche à la lu-

mière de la Foi, sans que jamais aucun doute vienne troubler le calme divin de sa croyance. Il a reçu l'esprit des enfants d'adoption ; cet esprit de Dieu rend témoignage à son âme et lui dit qu'il est le fils de Dieu (1). Mais pour cela, il faut cette Foi dont Jésus-Christ disait : « *Je vous rends grâces, mon Père, d'avoir caché ces choses aux sages et aux prudents de ce monde, et de les avoir révélées aux petits.* » C'est cette Foi qui est digne que Dieu se dévoile d'une façon surprenante et en son essence admirable (2).

La Foi du chrétien doit donc avoir un double caractère : la soumission absolue et la certitude complète au milieu des obscurités. Mais ces obscurités mêmes sont une lumière, car nous savons qu'elles sont nécessaires et la conséquence inévitable de la faiblesse de notre raison et de l'immensité de Dieu. « Il est constant, dit saint Jean de la Croix, que la Foi est une obscure nuit au regard de l'âme, et que c'est par cette obscurité que la Foi l'éclaire ; que plus elle l'obscurcit, plus elle lui communique ses lumières et ses connaissances ; car la Foi l'éclaire en l'aveuglant, puisqu'elle ne l'élève à l'intelligence surnaturelle des choses divines que par la créance que l'âme y donne aveuglément (3). » Ces paroles remarquables expriment admirablement les harmonies qui existent entre les obscurités de la Foi et les lumières qui en jaillissent. Quand nous croyons *aveuglément* toutes les propositions révélées, nous puisons dans cette humble soumission à la parole de Dieu une lumière éclatante et une certitude inébranlable. Les mystères sont impénétrables, mais Dieu

1. Rom., VIII.
2. Taul., *Inst.*, ch. VIII.
3. *Montée du Carmel*, ch. III.

nous fait la grâce de voir si clairement qu'il doit en être ainsi que ces ténèbres sont lumineuses. C'est donc avec un calme inaltérable que l'âme fidèle dit simplement : je ne comprends pas, mais je crois et je vois que je ne puis pas comprendre.

Cette soumission, cette sainte obscurité, cet aveuglement, pour me servir de l'expression de saint Jean de la Croix, n'excluent ni l'étude, ni les recherches, ni la louable ambition de se rendre compte de sa Foi. « Pour connaître la vérité surnaturelle qui n'est clairement dévoilée qu'à ceux qui voient l'essence divine, la raison humaine, dit saint Thomas (1), peut réunir des preuves et les approfondir, quoiqu'elles ne nous découvrent pas les derniers secrets de Dieu. Cependant, il est très utile de se livrer à cette étude pourvu qu'on n'ait pas la présomption d'arriver à une démonstration complète. La méditation de ces sublimes mystères, quelque obscure qu'elle soit, procure des jouissances infinies. C'est aussi l'opinion de saint Hilaire dans son livre *de la Trinité* : Celui, dit-il, qui médite pieusement les choses divines, se perfectionnera en avançant toujours, quand même il n'arriverait jamais. Seulement, qu'il n'ait pas la témérité de vouloir pénétrer le mystère de l'intelligence infinie, mais qu'il comprenne qu'elle est incompréhensible.

Cette étude est un devoir pour le théologien ; elle est aussi une consolation pour le fidèle, qui voit avec bonheur le triomphe et la beauté de sa croyance ; elle ne diminue, du reste, en rien le mérite et la soumission de la Foi (2). La raison et la foi se prêtent ainsi un mutuel con-

1. *Contra Gentes*, liv. I, c. VIII.
2. 2ª, 2æ. q. XI, a. 10.

cours : la raison se soumet à la foi ; mais elle essaye d'en soulever les voiles, et la foi, à son tour, donne à la raison une lumière plus pure, elle la soutient et la fortifie.

Sainte Catherine de Sienne a merveilleusement expliqué, dans ses Dialogues, les bienfaits réciproques de la raison et de la foi : « Tu sais, dit Dieu, que, sans la lumière de la raison, personne ne peut aller par la voie de la vérité ; et cette lumière de la raison, vous la tirez de Moi, la vraie lumière, au moyen de l'intelligence et avec la lumière de la foi que je vous ai donnée dans le saint baptême. Le baptême, par la vertu du sang de mon Fils unique, vous a donné la forme de la foi, et cette foi se développe par la lumière de la raison. La raison s'illumine de cette lumière qui vous donne la vie et vous fait marcher dans la voie de la vérité. Avec cette lumière vous parvenez à Moi, la vraie lumière, et sans elle vous n'arriveriez qu'aux ténèbres (1). »

Cette doctrine n'est nullement en contradiction avec les paroles de saint Jean de la Croix, que nous avons citées plus haut, et dans lesquelles ce maître de la vie intérieure considère la foi comme une nuit obscure qui se répand sur l'intelligence. Elle est une nuit, en effet, puisque nous devons accepter des vérités que nous ne comprenons pas : mais c'est une nuit lumineuse, car l'intelligence voit la raison de ses obscurités et découvre, dans cette vue, les rapports nécessaires de la faiblesse de la raison humaine et de la grandeur de la raison divine.

Dans l'étude à laquelle nous allons nous livrer pour arriver à la connaissance de Dieu, nous nous appuierons avant tout sur les lumières obscures de la foi ; mais aussi,

1. *Dialogues*, XCVIII, §. 6,

selon la doctrine de sainte Catherine de Sienne, nous ne dédaignerons pas les enseignements d'une raison soumise et acceptant avec amour le rôle qui lui est assigné dans les opérations surnaturelles.

La foi, telle que nous venons de la décrire, est l'apanage de tout chrétien ; mais le don d'une foi vive et, pour ainsi dire, sans ombre, est une grâce que Dieu n'accorde pas à tous, selon cette parole de l'apôtre : *Deus divisit mensuram fidei* (1). Saint Thomas, expliquant ces paroles de saint Paul, dit que Dieu ne distribue pas ses biens également à tous les hommes, mais selon une certaine mesure (2), et que cette mesure ne s'applique pas seulement aux autres grâces, *gratis datas*, mais encore à la foi elle-même ; aussi les apôtres disaient à Jésus-Christ : Seigneur, augmentez notre foi.

Nous devons lui adresser la même prière, lui demander d'augmenter notre foi et de nous accorder le don qui la couronne : l'esprit de foi. Or, l'esprit de foi est une habitude surnaturelle qui imprègne notre intelligence, notre volonté, notre vie tout entière des maximes de l'Évangile, et qui nous fait envisager toute chose au point de vue de Dieu.

L'âme animée de l'esprit de foi ne se contente pas de croire, même aveuglément, les vérités surnaturelles ; elle accepte sans hésiter, elle embrasse avec amour les plus sublimes conseils de l'Évangile. Cet esprit de foi est très rare, même parmi les chrétiens fidèles : combien y en a-t-il, en effet, qui sont pratiquement convaincus de la vérité de ces paroles de Notre-Seigneur : « Bienheureux ceux qui pleurent, bienheureux ceux qui souffrent ; réjouissez-

1. Rom., XII, 3.
2. *In epist ad Rom.*

vous quand le monde vous haïra ; si on vous frappe sur une joue, présentez l'autre; ne soyez pas inquiets de votre nourriture et de votre vêtement : voyez les oiseaux du ciel et le lis des champs ; faites à chacun ce que vous voudriez qui vous fût fait à vous-mêmes. » Notre-Seigneur ne peut-il pas nous dire : « Hommes de peu de foi, pourquoi avez-vous douté ? » Et cependant il nous avertit : « Que celui-là seul qui écoute ses paroles et qui les met en pratique, est semblable à un homme sage qui bâtit sa maison sur la pierre : la pluie descend, les fleuves accourent, les vents soufflent, ils se précipitent sur la maison, mais elle ne tombe pas, car elle a été bâtie sur la pierre. Celui, au contraire, qui écoute ces paroles et qui ne les met pas en pratique, est semblable à un insensé qui élève sa maison sur le sable : la pluie descend, les fleuves accourent, les vents soufflent, se précipitent sur elle, et elle tombe, et ils en font une grande ruine (1). »

1. Matth., VII.

CHAPITRE

LES NOMS DE DIE

La perfection consiste dans l'amour de Dieu et le mépris de soi-même, dit saint Jean de la Croix (1) ; il faut donc d'abord aimer Dieu si nous voulons aspirer à la perfection, mais nous ne pouvons pas l'aimer si nous ne le connaissons pas. C'est une vérité incontestable que la connaissance doit précéder l'amour (2). Aussi, pour conduire les âmes à l'amour de Dieu, nous croyons nécessaire de les faire passer par la connaissance sans laquelle l'amour n'est qu'un sentiment fugitif qui s'envole au premier souffle. Si nous sommes tièdes dans le service de Dieu, c'est que nous ne le connaissons pas assez, et que nous n'en avons pas une assez haute idée. Souvent, tous les jours même, nous entendons parler de Dieu, nous vivons pour ainsi dire, au milieu des choses divines, et nous sommes exposés, peut-être, à laisser diminuer peu à peu dans notre âme la grande idée de *Celui qui habite une*

1. *Nuit obscure*, liv. III, ch. VIII.

2. Dans la vie surnaturelle la connaissance n'est pas toujours en raison directe de l'amour, mais *une certaine* connaissance est indispensable.

lumière inaccessible, qu'aucun homme n'a vu et ne pourra jamais voir, à qui est l'honneur et la domination éternelle (1). Mais si nous méditions sérieusement sur cette Grandeur infinie, sur cette Majesté inénarrable, sur cette Puissance sans limites, sur cette Sagesse dont les jugements sont impénétrables, sur cette Existence absolue qui remplit les cieux, et déborde dans les espaces sans fin, si notre pensée s'élevait jusqu'à ce sanctuaire où, durant l'éternité, les anges redisent les uns aux autres : *Sanctus, Sanctus, Sanctus*, nous nous prosternerions dans les abîmes d'une adoration profonde, nous oserions à peine répéter avec le prophète : *Sanctum et terribile nomen ejus*, et bientôt ne trouvant plus de paroles capables d'exprimer notre admiration et notre amour, le silence serait la seule louange que nous ferions monter vers Dieu : *Tibi silentium laus.*

Pour nous qui essayons de raconter les perfections de Dieu, nous savons qu'aucune langue créée n'est digne même de prononcer son nom. Tout ce que nous pourrons en dire ne sera qu'un bégaiement informe ; le ciel, la terre, l'homme, l'ange ne diront jamais ce qu'est Dieu ; et cependant, nous voulons parler de Lui, ne serait-ce que pour nous consoler, comme des exilés qui trompent leur douleur en prononçant les noms de la patrie.

Pouvons nous nommer Dieu ? N'est-il pas tellement au-dessus de nos définitions et de nos conceptions, que nous ne trouverons jamais une formule qui exprime adéquatement la substance divine ? Non, jamais nous ne prononcerons un nom qui dise tout ce qu'est Dieu ; il faudrait pour cela le comprendre lui-même. Or, lui seul se com-

1. *Thess.*, c. VI.

prend, lui seul a prononcé son véritable nom, lorsqu'il a engendré de toute éternité une parole consubstantielle, infinie, en tout semblable à lui, le Verbe qui est *la figure de sa substance et la splendeur de sa gloire* (1).

Nous devons donc renoncer à trouver un nom qui rende exactement l'Être nommé. Cependant, dit saint Thomas (2), nous pouvons nommer les choses dont nous avons une idée dans la mesure même où nous les connaissons. Or, s'il est vrai que pour nous, durant la vie, l'essence divine soit enveloppée d'impénétrables mystères, nous en avons pourtant une idée lointaine qui nous est transmise par les créatures. Elles nous disent, en effet, que Dieu est leur principe et leur fin, qu'il est infiniment au-dessus d'elles, que toutes leurs perfections viennent de lui, et se trouvent en lui à leur plus haute puissance; nous pouvons donc, d'après ces notions, quelque incomplètes qu'elles soient, balbutier quelques syllabes du nom de Dieu. Je dis que les notions que nous avons sur Dieu par le témoignage des créatures, sont imparfaites. En effet (3), quoique les perfections des créatures descendent de Dieu comme de leur type suprême, cependant aucun être créé ne peut recevoir dans sa plénitude une seule des perfections divines, et par conséquent, aucune perfection créée ne reproduit fidèlement l'image de la perfection sans limites. Les noms que nous donnons à Dieu, nous étant, pour ainsi dire, dictées par les créatures, ne seront donc jamais qu'un écho affaibli de ce nom infini que Dieu seul prononce au fond des cieux.

Aussi, l'homme, incapable de trouver un mot qui ren-

1. *Hebræ*. I. 3.
2. Ia p., q. XIII, a. 1.
3. In I, sent., dist. 22, q. 1.

ferme toutes les perfections divines, se sert de plusieurs noms qui se ramènent aux trois principes suivants : négation, affirmation, excellence.

Par le principe de négation, nous éloignons de l'idée de Dieu toute imperfection des créatures, et nous l'appelons l'immatériel, l'infini ; par le principe d'affirmation, nous reconnaissons Dieu comme cause de toutes les perfections des créatures et nous l'appelons le Seigneur, le Tout-Puissant, etc. ; par le principe d'excellence, nous reconnaissons en lui, à un degré suprême, les perfections des créatures, et nous le proclamons le Souverain Bien, le Saint des saints, le Dieu très juste, très sage, infiniment beau, infiniment parfait.

Parmi tous ces noms, y en a-t-il quelques-uns qui désignent la substance divine elle-même? Il ne peut être question des noms qui reposent sur le principe négatif, mais seulement de ceux qui affirment un attribut divin comme : le Tout-Puissant, le Souverain Bien, etc.

Les théologiens sont divisés sur leur signification. Les uns disent que ces derniers noms, quoiqu'affirmatifs, sont employés cependant pour écarter de la conception de Dieu l'idée d'une imperfection, plutôt que pour désigner une perfection positive. Ainsi quand nous disons : Dieu est vivant, nous voulons exprimer que Dieu n'est pas inanimé, mais nous n'entendons pas affirmer une qualité positive. D'autres théologiens, au contraire, soutiennent que tous les noms de Dieu ne désignent que ses rapports avec les créatures ; ainsi quand nous disons que Dieu est bon, nous entendons par là que Dieu est cause de la bonté des êtres créés.

Si ces théories étaient vraies, il faudrait conclure qu'aucun des noms divins ne désigne la substance de Dieu :

aussi, saint Thomas les combat par les arguments suivants :

D'après ces deux systèmes, dit-il, on ne peut pas expliquer pourquoi on donne à Dieu un nom plutôt qu'un autre. Lorsque je dis : Dieu est bon, si ce nom signifie simplement que Dieu est cause de la bonté, pourquoi ne pourrais-je pas dire : Dieu est un corps, puisqu'il est cause des corps comme de la bonté ? En outre, ces systèmes sont directement opposés à la pensée de ceux qui parlent de Dieu ; car lorsque nous disons : Dieu est vivant, nous ne voulons pas seulement affirmer que Dieu est cause de notre vie, ou qu'il diffère des corps inanimés, mais de plus qu'il a en lui une réalité positive, qui s'appelle la vie.

Il faut donc reconnaître que certains noms divins signifient la substance de Dieu, quoiqu'aucun d'eux n'en soit la formule complète : voici les preuves.

Les noms divins signifient Dieu tel que nous le connaissons ; or, connaissant Dieu par les créatures (1) nous le voyons tel que les créatures nous le représentent. Dieu simple et universellement parfait contient en lui, comme dans leur cause, toutes les perfections créées. Chaque créature, par cela seul qu'elle possède quelque perfection, est donc une image de Dieu ; mais c'est une image décolorée, parce que la faiblesse de l'effet ne lui permet pas de soutenir l'immensité de la cause. Donc, lorsque nous disons : Dieu est bon, le sens de cette proposition n'est pas seulement que Dieu est cause de la bonté, ou que le mal n'est pas en lui, mais nous voulons affirmer que la bonté de la créature préexiste en Dieu d'une manière infiniment plus parfaite. Nous nous élevons, il est vrai, de l'effet à la

1. Saint Thomas revient souvent sur ce principe qui est une des bases de sa Théodicée.

cause, mais aussi nous affirmons l'existence d'une perfection réelle en Dieu ; tous les noms qui ont ce caractère, désignent l'essence divine elle-même. Si l'on objecte que la vue de la substance divine nous étant cachée ici-bas, nous ne pouvons pas dès lors invoquer un nom qui la représente, saint Thomas répond que, à la vérité, la substance divine nous est cachée, mais que cependant nous en avons une image, et que cela suffit pour que nous puissions la nommer, quoique d'une manière imparfaite. En d'autres termes, nous la nommons dans la mesure où nous la connaissons.

Tous les noms divins cités plus haut et tous ceux que nous lisons dans les saintes Écritures sont-ils synonymes? Peut-on les prendre indifféremment l'un pour l'autre, ou ne renferment-ils pas chacun une idée spéciale, et comme un point de vue particulier de la substance divine? Non, ils ne sont pas synonymes.

D'abord il est évident que les noms *négatifs* ne renferment pas la même idée que les noms *positifs ;* mais en outre, tous ces noms, soit positifs, soit négatifs, ont leur raison particulière. Notre intelligence, en effet, pour essayer de comprendre Dieu, forme divers concepts proportionnés aux perfections qui procèdent de Dieu. Ces perfections sont une seule et même chose en Dieu, mais elles sont divisées et multiples dans les créatures. De même donc que les perfections créées correspondent à un principe un et simple, de même les diverses conceptions de notre intelligence ont pour objet une seule et même chose : l'essence divine. Mais, ne pouvant pas l'embrasser d'un seul regard, nous la désignons sous les noms de bonté, de sagesse, de puissance, de vie, de providence, de beauté, et ces noms répondent à divers concepts de notre intelli-

gence, tandis qu'en Dieu ils vont se réunir dans l'unité de l'essence infinie. Ces différents noms de Dieu, bien que désignant la même chose, ne sont donc pas synonymes puisqu'ils sont l'expression des divers concepts de notre raison.

Il est cependant un nom qui semble les résumer tous, c'est celui que Dieu se donna à lui-même lorsqu'il dit à Moïse : *Je suis celui qui suis : Ego sum qui sum.*

Pour que Dieu ait choisi ce nom, il faut qu'il y ait dans ce mot une manifestation éclatante de la divinité : nous allons voir en effet, tout ce qu'il y a de mystérieux dans les paroles qui sortirent du buisson ardent.

Ce nom, dit saint Thomas, convient éminemment à Dieu pour trois raisons. (1)

D'abord à cause de sa signification. Il ne désigne pas une forme spéciale, mais l'Être lui-même ; or comme l'Être de Dieu est son essence (privilège de Dieu seul) il suit de là que ce nom convient souverainement à Dieu ; tout être devant se nommer par ce qui constitue son essence.

Pour comprendre toute la profondeur de la raison alléguée par saint Thomas, il faut saisir la valeur de ce principe qu'il énonce ici et qu'il a prouvé ailleurs (2) : à savoir que l'Être de Dieu est son essence.

Tout ce qui, dans un être, se trouve en dehors de son essence est nécessairement causé ou par les principes mêmes de l'essence ou par un agent extérieur. Or, il est impossible que les principes essentiels soient les seules causes de l'être, car rien, dans les choses créées, ne peut

1. I p., q. XIV, a. 11.
2. I[a] p., q. III, a. 4.

être une cause suffisante de l'existence ; il faut donc conclure que, toutes les fois que l'être n'est pas l'essence même, cela vient *d'un principe extérieur*. Il est clair que ces théories ne peuvent pas s'appliquer à Dieu puisqu'il est la cause première et efficiente ; donc en Dieu l'Être et l'essence sont une seule et même chose, et par conséquent le nom qui désigne l'Être de Dieu est, par le fait même, la manifestation de son essence.

En second lieu ce nom : *Je suis celui qui Est*, convient à Dieu plus que tous les autres en raison de son universalité. Les autres noms en effet, plus déterminés et moins généraux, limitent, pour ainsi dire, l'essence divine dont ils ne dévoilent qu'un aspect. Ces noms, le Tout-Puissant, l'Éternel n'indiquent que les attributs de Toute-Puissance et d'Éternité, tandis que le nom : *Celui qui est*, ne spécialise pas telle ou telle manière d'être, mais il les embrasse toutes. — Dieu est l'Être essentiel, existant par lui-même, absolu, nécessaire, infini : l'Être est l'attribut fondamental de la Divinité, la source intarrissable d'où jaillissent le Père, le Verbe, l'Esprit, et le nœud mystérieux qui réunit les trois parsonnes dans l'unité de la substance. Aussi ce nom : *Je suis Celui qui Est*, convient à Dieu plus que tous les autres, puisqu'il nous fait remonter au foyer dont les autres dénominations ne nous livrent que des rayons épars.

Enfin il exprime admirablement le mode d'être de Dieu. Dieu en effet ne connaît ni le passé, ni le futur ; tous les temps sont présents devant Lui dans un moment qui est l'éternité et qui contient toute la série des siècles. Dieu est, Il n'a pas été, Il ne sera pas, Il Est. Tous les temps qui se sont écoulés depuis le commencement, et les siècles qui doivent venir sont actuellement sous le regard et dans la main de Dieu. L'éternité est une durée sans commen-

cement et sans fin, jouissant, dans un seul instant, de toute sa plénitude, *tota simul.*

Pauvres créatures mesurées par le temps, nous ne pouvons pas nous imaginer l'éternité! Les jours s'ajoutent aux jours et forment la durée de notre existence éphémère ; il n'en est pas ainsi de Dieu. Essayons, si nous le pouvons, de remonter par delà tous les temps ; entassons les siècles sur les siècles ; et, plus haut que tous les temps, contemplons l'abîme : Dieu est ; plus loin encore : Dieu est ; avançons toujours : Dieu est. Lorsque, après des siècles sans nombre, Dieu aura emporté son œuvre hors du temps, comme on replie une tente à la fin du jour, quand notre âme immortelle plongera son regard dans les profondeurs de l'avenir, elle verra une existence infinie, remplissant de son éternité les temps qui ne sont pas encore comme elle comble les abîmes du passé ; nous comprendrons peut-être alors que le passé et l'avenir ne sont rien devant Dieu, qui possède tout son Être dans un moment simple, indivisible et d'une durée éternelle, et nous nous souviendrons d'avoir médité, pendant l'exil, cet adorable nom de Dieu : *je suis Celui qui Est.*

Comme commentaire de la théorie de saint Thomas d'Aquin, qu'on nous permette de citer cette belle page de Fénelon : « O mon Dieu ! vous *Êtes celui qui Est.* Tout ce « qui n'est point cette parole vous dégrade ; il n'y a qu'elle « qui vous ressemble ; en n'ajoutant rien au mot d'Être, « elle ne diminue rien de votre grandeur. Elle est, « j'ose le dire, cette parole, infiniment parfaite comme « vous : il n'y a que vous qui puissiez parler ainsi et « renfermer votre infini dans trois mots si simples. »

« Je ne suis pas, ô mon Dieu, ce qui est : Hélas ! Je suis presque ce qui n'est pas. Je me vois comme un milieu

incompréhensible entre le néant et l'être : je suis celui qui a été, je suis celui qui sera, je suis ce qui n'est plus ce qu'il a été ; je suis celui qui n'est pas encore ce qu'il sera ; et dans cet entre-deux, que suis-je ? Un je ne sais quoi qui ne peut s'arrêter en soi, qui n'a aucune consistance, qui s'écoule rapidement comme l'eau ; un je ne sais quoi que je ne puis saisir, qui s'enfuit de mes propres mains, qui n'est plus dès lors que je veux le saisir ou l'apercevoir ; un je ne sais quoi qui finit dans l'instant même où il commence ; en sorte que je ne puis jamais un seul moment me trouver moi-même fixé et présent à moi-même pour dire simplement : je suis. Aussi ma durée n'est qu'une défaillance perpétuelle. »

« Oh ! que je suis loin de votre éternité, qui est indivisible, infinie et toujours présente tout entière ! Que je suis même bien éloigné de la comprendre ! Elle m'échappe à force d'être vraie, simple et immense comme mon être m'échappe à force d'être composé de parties, mêlé de vérité et de mensonge, d'être et de néant... »

« Dirai-je que vous étiez avant moi ? Non, car voilà deux termes que je ne puis souffrir. Il ne faut pas dire : *vous étiez;* car vous étiez marque un temps passé et une succession. Vous êtes ; et il n'y a qu'un présent immobile, indivisible et infini que l'on puisse vous attribuer. Pour parler dans la rigueur des termes, il ne faut point dire que vous avez toujours été, il faut dire que vous êtes ; et ce terme de *toujours*, qui est si fort pour la créature, est trop faible pour vous, car il marque une continuité et non pas une permanence : il vaut mieux dire simplement et sans restriction que vous êtes (1). »

1. De l'Existence de Dieu, II[e] partie, a. 3.

La pensée de l'Être de Dieu est pour l'âme intérieure une source d'ineffables consolations, le sujet des plus profondes méditations et un des plus puissants leviers qui la fassent avancer dans la voie de la perfection. Mettons-nous en face de cette Existence absolue, essentielle, nécessaire, et, avec la conscience du peu que nous sommes, humilions notre rien devant le tout de Dieu. Bossuet avait bien compris les richesses surnaturelles que renferme la méditation de l'Être de Dieu lorsqu'il disait aux religieuses de la Visitation : « Dieu est celui qui est : tout ce qui est et existe, est et existe par Lui. Il est cet Être vivant en qui tout vit et respire. Remarquez donc bien, mes filles, ce que je vais vous dire ; écoutez-le avec une profonde attention. Quelle consolation et quel sujet de joie pour vous, en quelque état que vous soyez ! Quand quelquefois même vous vous trouveriez à l'oraison l'esprit rempli de mille fantômes, sans aucun arrêt, ne pouvant assujettir l'imagination, cette folle de l'âme, comme l'appelle sainte Thérèse ; d'autres fois sèches et arides, sans pouvoir produire une seule bonne pensée, comme une souche, comme une bête devant Dieu ; qu'importe ? Il n'y a alors qu'à consentir et qu'à adhérer à la vérité de l'être de Dieu : consentir à la vérité, cet acte seul suffit. Prenez garde que je dis consentir à la vérité : car Dieu seul est le seul Être vrai. Adhérer à la vérité ; consentir à la vérité, c'est adhérer à Dieu, c'est mettre Dieu en possession du droit qu'il a sur nous. Cet acte seul comprend tous les actes : c'est le plus grand, c'est le plus élevé que nous puissions faire.

« Mais, me direz-vous : cela est bien difficile. Non, mes filles, il n'est point difficile ; faites attention à ce que je vous dis. Cet acte est grand, il est parfait : mais en même

temps je dis qu'il doit être fait fort simplement. Il n'y a rien de si simple que cet acte; adhérer à la vérité, consentir à la vérité, se rendre à la vérité, se soumettre à la vérité. Mais cet acte doit être fait sans effort, par un retour de tout le cœur vers Dieu. Il doit être, je cherche un terme pour m'expliquer, il doit être affectueux, tendre, sensible. Me comprenez-vous? Mais me comprends-je bien moi-même? C'est un certain mouvement du cœur, qui n'est point sensible, de la sensibilité humaine, mais qui naît de cette joie pure de l'esprit, de cette joie du Seigneur qu'on ne peut exprimer. Et pourtant réjouissez-vous; et dites seulement en tout temps : je consens, mon Dieu à toute la vérité de votre être : je fais mon bonheur de ce que vous êtes ce que vous êtes; c'est ma béatitude anticipée; c'est mon paradis à présent, et ce sera mon paradis dans le paradis. Amen (1). »

On le voit, la seule méditation du Nom de Dieu peut nous élever, si nous savons le comprendre, à la plus haute contemplation : cependant ce n'est pas d'après cette dénomination si profonde et si belle que l'on désigne ordinairement la substance divine. Il est un autre nom que l'on emploie généralement quand on parle de la Divinité, et ce nom, c'est celui-là même qui revient à tout moment sur nos lèvres : Dieu.

Quel est le sens de ce mot le plus usité pour désigner la divinité?

Tous ceux, dit saint Thomas (2), qui, voulant parler de la divinité, se servent du mot *Dieu*, entendent par là l'Être Tout-Puissant, souverain créateur, infiniment bon et

1. Opuscule de piété, t. X. édition de Versailles.
2, I p., q XIII, a. 8.

veillant avec une tendre sollicitude sur l'ouvrage de ses mains. Le mot Dieu implique donc l'idée de la substance infinie *Principe et Providence* des choses. Voilà pourquoi, dans sa théologie sublime, parce qu'elle est la traduction d'un sentiment profond de la divinité, le peuple chrétien ajoute communément à ce nom : Dieu, cet attribut : Bon. Il dit rarement : Dieu, il aime mieux dire ; *le bon Dieu*. C'est ce sentiment qu'a divinement exprimé Notre-Seigneur lorsque, dans la prière qu'il nous a enseignée, il a donné à Dieu le doux nom de Père : *Pater noster*. Par ce seul mot, dit saint Thomas (1), Jésus-Christ réfute les deux erreurs qui arrêtent la prière sur les lèvres des hommes. Les uns disent que Dieu n'a aucun souci des choses humaines, que par conséquent il est inutile de le prier. Mais s'il est notre Père, comment pourrait-il oublier ses enfants : *Qui de vous*, dit Jésus-Christ, *donnera une pierre à son fils qui lui demande du pain, ou s'il vous demande un poisson lui présenterez-vous un scorpion? Si donc vous qui êtes méchants, vous savez ce qu'il faut donner à vos enfants, combien plus votre Père qui est dans les cieux, donnera-t-il ses biens à ceux qui les lui demandent* (2). D'autres disent, au contraire, que la Providence de Dieu s'étendant à tous nos besoins, les demandes sont superflues. Mais un fils doit-il se contenter de recevoir les bienfaits de son père sans le remercier jamais ?

Nous reviendrons plus tard sur cette question quand nous traiterons de la prière, mais aujourd'hui nous voulons terminer ce chapitre par quelques réflexions sur la première demande de l'oraison dominicale : *Sanctificetur nomen tuum*, que votre nom soit sanctifié.

1. Comm. in Matth., c. VI.
2. Matth., VIII, 9, 10, 11.

Il ne suffit pas de connaître le nom de Dieu et de le répéter tous les jours, il faut le sanctifier, c'est-à-dire d'abord ne le prononcer qu'avec un respect profond. C'est le nom le plus auguste qui puisse sortir de notre bouche, c'est le nom que chantent les cieux, que redit la terre, que murmure toute créature qui prie, qui pleure, qui adore. Il a plu à Dieu, dans sa bonté, de nous le révéler, montrons-nous reconnaissants en ne le prononçant que comme une prière. « Par ces paroles : *Que votre nom soit sanctifié,* nous ne demandons pas, dit saint Augustin (1), que le nom de Dieu soit saint, puisqu'il l'est en lui-même, mais nous devons désirer qu'il soit béni comme saint par tous les hommes, que Dieu soit reconnu et proclamé comme le Saint par excellence. Lorsque le psalmiste affirme que Dieu est connu dans la Judée et que son nom est grand en Israël, il ne veut pas dire, continue saint Augustin, que Dieu en lui-même est plus grand dans tel lieu que dans tel autre, mais simplement que le nom de Dieu est grand là où il est prononcé avec le respect que réclame sa majesté infinie. Que sur nos lèvres le nom de Dieu soit donc toujours grand comme en Judée et comme en Israël. Mais c'est surtout par notre zèle à propager sa gloire, par notre ardeur à reproduire, dans notre vie, l'image de la sainteté divine, que nous sanctifierons le nom de Dieu ; voilà ce que nous devons demander tous les jours à notre Père qui est dans les cieux.

1. *De Sermone Dni*, liv. II, 19.

CHAPITRE III

INFINIE PERFECTION DE DIEU.

La contemplation est parfaite, dit saint Thomas (1), lorsque l'intelligence s'élève à la hauteur de l'objet de sa méditation ; mais si elle reste dans les choses d'en bas, la contemplation est imparfaite quand bien même l'objet en serait sublime. Nous aurions beau, en effet, méditer Dieu et ses attributs, si notre cœur reste sur la terre, les connaissances divines ne feront qu'illuminer d'une lueur pâle et glacée les sommets de notre raison, elles ne descendron pas dans les profondeurs de notre âme pour la réchauffer et la transformer. Suivons donc le conseil que Dieu lui-même donnait à sainte Catherine de Sienne quand il lui disait : « Je veux que, pour mieux connaître ma vérité, tu t'élèves au-dessus de tes sens (2). » Dégageons-nous des liens terrestres, que notre âme soit libre, et, en méditant l'infinie perfection de Dieu, essayons de faire monter notre intelligence à la hauteur de son objet.

Le principe sur lequel on doit s'appuyer pour prouver la

1. *Prologus in Joann.*
2. *Dialogues*, ch. XCVIII.

perfection infinie de Dieu est sa simplicité absolue. Ne confondons pas la simplicité avec l'unité. Nous n'avons pas l'intention de démontrer l'unité d'une substance divine, mais sa simplicité essentielle, c'est-à-dire que Dieu est tellement simple qu'il est impossible d'admettre en Lui une composition quelconque.

Cette simplicité est le privilège de Dieu seul, car les êtres créés qui paraissent simples, comme l'âme humaine et l'ange, ne jouissent que d'une simplicité relative. L'âme et l'ange sont simples par rapport à la matière, mais en eux-mêmes, ils ne le sont pas au sens métaphysique et absolu du mot ; car ils sont au moins composés de puissance et d'acte, et cela suffit pour qu'on ne puisse pas leur attribuer cette simplicité parfaite dont il s'agit ici.

Voici les raisons que donne saint Thomas pour prouver la simplicité de Dieu (1).

Tout ce qui est composé, dit-il, a une cause, car des éléments divers ne peuvent concourir à former une unité sans le secours d'un agent extérieur. Comment expliquer, en effet, la réunion des éléments des composés si l'on n'admet pas la nécessité de la cause ? Dira-t-on qu'ils ont obéi à l'impulsion d'une loi ? Mais cette loi, qui l'a faite ? S'il y a un législateur, on reconnaît donc son action ; si on le nie, on admet une impossibilité à savoir : que le composé s'est fait lui-même, ce qui est absurde, aucun être ne pouvant être sa propre cause, ou, ce qui revient au même, ne pouvant pas exister avant lui-même. Notre traduction ne rend pas la netteté et la force de l'argument de saint Thomas : *Nihil est causa suipsius, esset enim priùs seipso*,

1. I p., q. 3, a. 7. — *Contra Gentes*, liv. I, c. XVIII.

quod est impossibile. Il faut donc avouer que tout composé a une cause ; or, Dieu est la cause première, donc il est simple.

En outre, tout composé vient nécessairement après ses composants ; les parties qui forment un tout existant évidemment avant le tout lui-même ; or, Dieu est l'Être premier, donc il est simple.

Enfin, tout composé est, par cela seul, passible de dissolution ; or, un être qui peut être dissous a en lui-même une pente vers le néant ; on ne peut donc pas admettre une composition en Dieu, puisqu'il existe nécessairement.

Mais nous ne voulons pas nous arrêter plus longtemps sur ces notions métaphysiques, et nous abordons la question qui est le sujet de ce chapitre.

Tout ce qu'il y a d'être et de perfections dans les créatures vient du Créateur (1). Les imperfections que nous remarquons dans les créatures ne sont pas de Dieu, mais de la faiblesse de l'être créé qui a été tiré du néant. On se ressent toujours de son origine, et les créatures évoquées de l'abîme par la voix toute-puissante du Créateur, doivent porter en elles les marques de leur dépendance et les preuves de leur indigence : ces créatures sont donc nécessairement imparfaites ; aussi, selon les belles paroles de Pascal : « Elles ont des perfections parce qu'elles sont l'image de Dieu, et des imperfections parce qu'elles n'en sont que l'image. » Mais la cause qui produit un effet dans sa totalité doit posséder en elle d'une manière plus excellente et plus noble, tout ce qui se trouve dans son œuvre. Les perfections des créatures doivent donc se rencontrer

1. In 1, Sent., dist. II.

en Dieu dans leur plus haute expression, sans aucun mélange d'imperfection. Aussi tout ce qui est multiple dans les êtres créés se retrouve un en Dieu à cause de son infinie simplicité.

Nous disons que tout en Dieu est absolument un : c'est la condition indispensable de l'infinité de sa perfection. Si, en effet, les perfections de Dieu demeuraient multiples dans la substance divine, aucune d'elles ne pourrait être infinie, et Dieu, par conséquent, ne serait pas infiniment parfait. Supposons un moment que la bonté, par exemple, ne soit pas une seule et même chose avec la Toute-Puissance, il suit de là que la bonté n'a pas l'être de la Toute-Puissance, et par conséquent n'est pas infinie. Si donc tous les attributs, toutes les perfections de Dieu ne sont pas une seule chose avec la substance divine et si cette substance divine n'est pas absolument simple, on ne peut pas dire que Dieu soit doué de perfections infinies. On voit maintenant quel rapport intime il y a entre la simplicité et la perfection de Dieu.

Ne croyons pas cependant que cette unité qui réunit tous les attributs divins détruise, pour ainsi dire, la raison formelle de chacun d'eux en particulier. Non, chaque attribut, chaque perfection existe réellement en Dieu, et la raison formelle de la bonté n'est pas la raison formelle de la puissance. Mais toutes ces perfections sont l'essence divine, par conséquent infinies comme elle, et le cardinal Cajetan a donné une magnifique définition de Dieu en disant : *Deus est ens, infinitis modis infinities infinitum, in perfectionibus infinitis.*

Dieu est un acte pur, simple, absolu ; il n'a reçu son être de personne et il ne peut pas le communiquer. Il est donc sans limite, soit matérielle, soit formelle : matérielle,

puisque son être ne peut être communiqué à aucun sujet en dehors de l'Être divin ; formelle, car un acte pur est incapable de recevoir une perfection ultérieure.

Donnons encore une nouvelle preuve à l'appui de notre thèse.

La puissance d'un être est toujours en raison directe de son essence ; or, la création est un effet qui suppose une puissance illimitée. Il faut, en effet, une puissance sans bornes pour appeler à l'existence une chose qui en est infiniment éloignée ; le néant est dans ce cas, puisqu'il est infiniment éloigné de l'être. Dieu donc fait éclater une puissance infinie dans l'acte de la création, par conséquent son essence est infinie, puisqu'elle est en la raison directe de la puissance.

Si Dieu est infini, il est donc partout ? La conclusion est nécessaire ; mais saint Thomas ne se contente pas de l'affirmer et de le prouver, il va plus loin et il dit que Dieu est, par son essence, intimement uni à toute chose. Dieu est en toute chose, dit-il (1), non comme partie intégrante, ce serait le panthéisme, mais comme un agent est présent au sujet de son action, car il faut que tout agent soit uni à celui sur lequel il agit immédiatement. Or, comme Dieu est l'être même par son essence, l'être créé est nécessairement l'effet de l'être divin, et, Dieu ne cause pas seulement l'être créé au moment où celui-ci arrive à la vie, mais encore tant qu'il est conservé dans l'existence. Il faut donc que Dieu soit présent à l'*être* de toute chose, tant que cet être persiste, et Dieu est présent selon le mode d'être qui lui est propre, c'est-à-dire, par son essence. Rien ne nous est plus intime que notre être même ; or,

1. I[a] p., q. VIII, a. 1.

c'est là, dans ce sanctuaire, que nous-mêmes nous connaissons à peine, que Dieu réside par son essence : avouons donc que Dieu nous est plus présent que nous-mêmes à nous-mêmes.

Cette haute vérité fait naître naturellement dans notre cœur deux réflexions profondes que ne doit pas négliger une âme intérieure.

Notre être est bien peu de chose puisqu'il a besoin, pour subsister, de la présence et de l'assistance continuelles de Dieu. Si sa main n'était pas toujours étendue pour nous soutenir au-dessus du gouffre, nous retomberions aussitôt dans le néant d'où nous sommes sortis. Nous sommes si peu que nous ne pouvons pas même exister par nos seules forces ; aussi, sans aucune exagération, nous devons dire que sans le grand Dieu qui nous porte, nous sommes moins que le nuage qui se dissipe dans les airs, moins que l'éclair qui brille un moment. Notre vie est semblable au sillage que le navire laisse après lui et qui disparaît aussitôt ; c'est une plainte qui se fait entendre ; on écoute, et déjà tout est rentré dans le silence. Oh ! que l'humilité serait facile si l'on comprenait ces choses !

Enfin, si Dieu nous est uni d'une manière si intime, la pratique de la présence de Dieu, que recommandent tous les maîtres de la vie intérieure, n'est donc pas une formule vaine qui n'a aucune base dans la théologie. La présence de Dieu est une vérité démontrée ; quoi de plus naturel alors que d'habituer notre âme à cette sainte et féconde méditation ? Dieu est toujours là. Il est par son essence, au plus profond de notre être ; il nous parle si nous savons entendre sa voix ; il nous écoute si nous savons le prier ; il nous garde si nous avons confiance en Lui. Il compte

tous les battements de notre cœur; il lit dans les replis les plus cachés de notre pensée; il démêle mieux que nous ce tourbillon de désirs, de craintes, d'espérances, de joies, de tristesses, de sourires et de larmes, que nous appelons notre vie; il connaît tous les flots de ce flux et de ce reflux éternel qui tantôt porte notre âme jusqu'à Lui, et tantôt la laisse sur ces plages enchanteresses où nous oublions le Ciel. Que la pensée de la présence de Dieu nous rappelle à nous-mêmes, et que Dieu ne voie jamais en nous rien qui puisse offenser sa majesté infinie.

« Or donc, dit Thaulère, pour apprendre à avoir toujours Dieu présent, il ne suffit pas de se dépouiller extérieurement des choses étrangères, mais il faut encore se faire une espèce de solitude intérieure où rien ne nous empêche d'arriver à notre Créateur bien-aimé. Pour cela, il est nécessaire que nous portions Dieu toujours dans notre cœur, que l'idée que nous en avons, que la charité qui nous embrase, nous soient aussi intimes que notre propre essence... C'est Lui qui nous sollicite et qui nous avertit de telle manière en toute rencontre que, si nous prenions garde le moins du monde à ce qu'il nous dit, sans nous dissiper et nous répandre inconsidérément au dehors, nous l'aurions partout présent devant les yeux, nous le sentirions en nous-mêmes, nous serions transformés en Lui, nous serions unis et, pour ainsi dire, familiarisés avec Lui, en sorte que nous serions sans cesse occupés de sa présence adorable. Cette pensée nous emporterait ainsi vers Dieu, nous mettrait dans un état de liberté et d'affranchissement qu'aucune difficulté, aucun trouble, aucune idée des choses du monde, ne pourrait nous ravir (1) ».

1. Institutions, ch. XVI.

Dieu est partout parce qu'Il est infini dans son essence, et cette essence infinie emporte naturellement avec elle un nombre infini de perfections sans limites. Nous ne pouvons pas traiter de chaque perfection en particulier, cela nous entraînerait trop loin; nous allons exposer seulement la doctrine de saint Thomas sur un attribut qui, sans doute, n'est pas en lui-même plus parfait que les autres, tous étant infinis, mais qui est l'aspect sous lequel on aime à considérer le plus souvent la substance divine : cet attribut est la Beauté.

Saint Thomas remarque d'abord (1) que le Beau et la Beauté sont en Dieu une seule et même chose, en vertu de la simplicité et de la souveraine perfection de la substance divine. Il n'en est pas ainsi dans les créatures, qui ne sont belles que par participation à la Beauté essentielle. Dieu, d'après saint Denys, communique la beauté aux créatures en leur donnant l'harmonie et la lumière. Ainsi un être est beau lorsqu'il est illuminé par la lumière qui lui est propre (spirituelle, si c'est un esprit; matérielle, si c'est un corps); et que toutes ses parties sont dans une proportion exacte. Or, Dieu illumine tout être créé en le frappant d'un rayon de lumière, et il établit l'harmonie, d'une manière générale d'abord, en ordonnant toute chose vers sa fin dernière; et ensuite, d'une manière spéciale, en harmonisant chaque être avec luimême et avec ses semblables. Cette lumière et cette harmonie, qui constituent la beauté, doivent nécessairement se trouver en Dieu, mais dans un mode infiniment plus parfait.

La première imperfection de la beauté des créatures,

1. In div. Nom., c. V.

c'est qu'elle n'est pas et qu'elle ne peut pas être stable. En admettant même qu'un être créé fut parfaitement beau, ce qui est faux, comme nous allons le voir, on ne pourrait pas pour cela lui attribuer une beauté absolue, car une perfection qui n'est pas permanente n'est qu'une perfection relative. Dieu, au contraire, est toujours Beau, parce qu'il est toujours le même; il défie le temps du sein de son éternité. La seconde imperfection de la beauté des créatures, c'est qu'elles n'ont qu'une beauté participée comme leur être; ainsi une fleur, par exemple, quelque pure, quelque belle qu'elle soit, n'a la beauté ni de l'étoile, ni de la mer, ni des forêts, etc.; bien plus, elle n'a que sa beauté spécifique, car le lis n'a pas la beauté de la rose, et enfin sa beauté individuelle n'est pas égale partout, car la tige n'a pas l'éclat de la corolle. Tout être créé n'a donc qu'une beauté bien fragile, tandis que Dieu est en tout, partout, toujours infiniment Beau, contenant en lui-même cette beauté incompréhensible dont il n'a laissé échapper que quelques rayons et dont la vue jette les bienheureux dans une extase éternelle. Ils ne se lassent jamais de le contempler parce que toujours ils découvrent en Lui de nouvelles splendeurs; ils vont d'étonnement en étonnement; leur âme tout entière, même fortifiée par la lumière de gloire, suffit à peine à l'admiration qui les transporte. Leur intelligence ravie nage au sein des flots de la Beauté incréée, leur cœur enivré savoure à longs traits une indicible joie, et lorsqu'ils croient que leur bonheur ne peut grandir encore, Dieu, en souriant, leur dévoile de nouveaux trésors de sa Beauté infinie, et cela pendant une éternité !

Pour essayer de nous faire une idée de la beauté de Dieu, suivons la marche que nous indique un des

plus illustres disciples de saint Thomas d'Aquin (1).

On peut, dit-il, distinguer neuf degrés dans la Beauté. *Le premier* est la beauté purement corporelle, comme la beauté des étoiles, du soleil, etc. *Le second* est la beauté de la vie inférieure qui brille dans les fleurs et dont les grâces naïves reposent si doucement nos regards. *Le troisième* est la beauté de la vie plus haute, mais qui ne dépasse pas les phénomènes de la sensation. *Le quatrième* est la beauté humaine. Notre front qui s'élève sublime vers le ciel, notre âme spirituelle, intelligente, libre, immortelle, sont le degré le plus élevé des beautés d'ici-bas. *Le cinquième* est la beauté de l'ange ; esprit céleste complètement dégagé de tout lien matériel, qui, ayant la vue directe de la vérité, n'est pas obligé de la chercher péniblement, comme nous, par voie de raisonnement. Libre et cependant ferme dans le bien, il est le miroir fidèle de la beauté première. *Le sixième* est la beauté surnaturelle des corps glorieux, cette beauté qui éblouit les apôtres lorsque sur le Thabor, ils disaient à Jésus-Christ : Seigneur, comme il est doux d'être ici. *Le septième* est la beauté de la grâce et des vertus infuses. Nous ne la comprenons pas parce que nos yeux sont trop obscurcis par les choses de la terre ; mais l'enseignement des théologiens et de la foi nous dit que la moindre des grâces est infiniment plus belle que toutes les choses créées. *Le huitième* est la beauté de la gloire des bienheureux qui sont environnés de lumière comme d'un vêtement, *qui sont semblables à Celui qu'ils voient tel qu'il est* et qui *devant la révélation de la gloire de Dieu se transforment en Lui et vont de clarté en clarté*. Enfin, *le neuvième* est la beauté de

1. Contenson, livre I. dissert. III, ch. II.

Dieu, qui surpasse toutes les autres, qui est la beauté par essence, la beauté immuable, éternelle, type, principe et fin de toutes les beautés créées.

Les comparaisons dont se sert le théologien que nous venons de citer pour nous faire comprendre la Beauté de Dieu, peuvent s'appliquer à tous les autres attributs, et toujours au sommet de l'échelle, nous trouvons une perfection divine dépassant à l'infini la perfection de la créature. Mais, s'il en est ainsi, pouvons-nous espérer d'atteindre jamais à la perfection divine, et ne devons-nous pas regarder comme impossible à réaliser le commandement de Jésus-Christ: *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* (1). Dieu nous garde de traiter aussi légèrement les paroles tombées des lèvres de Notre-Seigneur. S'il veut que nous soyons parfaits comme notre Père céleste, c'est qu'évidemment nous devons aspirer à une perfection surhumaine qui, sans pouvoir jamais l'égaler, s'efforcera cependant d'approcher toujours davantage de son sublime modèle.

Il existe entre l'homme et Dieu des traits de ressemblance, puisque Dieu a dit en nous créant : *Faisons l'homme à notre image*, et saint Thomas nous apprend (2) qu'un être peut être semblable à un autre de trois manières. Il y a d'abord la similitude parfaite qui est l'égalité. Vient ensuite la similitude avec des degrés de plus ou de moins, comme une lumière pâle est semblable à une lumière plus éclatante. Il y a enfin la similitude qui existe entre la cause et l'effet; la cause devant laisser nécessairement son empreinte sur l'effet qu'elle produit.

1. Matth., v, 48.
2. I p., q. IV, a. 3.

C'est de cette manière que nous sommes semblables à Dieu. Nous sommes, Dieu est ; nous sommes doués d'intelligence, d'amour, de volonté, de puissance, à un degré infime, je le sais, tandis qu'en Dieu, ces qualités sont à l'infini, mais il n'en est pas moins vrai que ces dons de Dieu constituent en nous une ressemblance avec Lui. Cette ressemblance qui nous vient de notre création naturelle a été rendue bien plus frappante, plus complète et plus intime dans notre création surnaturelle, et c'est de celle-ci que veut parler Jésus-Christ, quand il nous dit d'être parfaits comme le Père céleste. Comment donc pourrons-nous atteindre à cette perfection que Notre-Seigneur demande de nous. Faudra-t-il nous élever par notre intelligence, au-dessus de toutes les choses humaines, nous absorber dans la méditation des mystères divins et étonner par la sublimité de nos révélations ceux qui viendront mendier un peu de cette lumière qui nous inonde ? Faudra-t-il comme les prophètes soulever les voiles de l'avenir ? et posséder toute la science divine et humaine ? Ah ! écoutons l'Apôtre, et apprenons de lui le secret de la véritable perfection : *Quand j'aurais,* dit-il, *l'inspiration des prophètes, quand même j'aurais sondé tous les mystères et acquis toute science, quand même j'aurais une foi capable de transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité je ne suis rien* (1)..... *Sur toute chose ayez la charité qui est le lien de toute perfection* (2). Une parole plus forte encore que celle de saint Paul ne nous laisse aucun doute sur la nature de la perfection à laquelle nous devons aspirer : vous *aimerez*, nous dit Jésus-Christ, *vous aimerez le Seigneur votre Dieu de*

1. I Cor., xiii, 12.
2. Coloss., iii.

tout votre cœur, de toute votre âme, de tout votre esprit; voilà le plus grand, le premier de tous les commandements. Le second est semblable au premier: vous aimerez le prochain comme vous-même... vous aimerez même vos ennemis... c'est ainsi que vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait (1).

L'amour de Dieu, voilà donc le sommet de la perfection et le moyen d'égaler, autant qu'il est en nous, la perfection divine. Il ne doit pas être difficile d'aimer Dieu puisque, nous venons de le voir, Il est la beauté essentielle, et la Beauté est la cause, la raison dernière de l'amour. Ah! sans doute, si notre regard était pur, il serait ravi de la beauté de Dieu, mais d'épais nuages nous cachent sa gloire, la poussière de ce monde nous dérobe la vue du ciel; demandons à Dieu de soulever les tempêtes qui emportent les nuages, afin que notre cœur arraché à lui-même et aux choses du monde puisse se réjouir dès ici-bas dans l'amour et dans la contemplation de ses perfections infinies.

1. Matth., XXII.

CHAPITRE IV

DE L'INTELLIGENCE ET DE LA SCIENCE DE DIEU.

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que Dieu est infiniment parfait, et nous avons considéré un attribut particulier : la Beauté. La Beauté est le rejaillisement, l'éclat extérieur de la substance divine; aussi les philosophes anciens disaient qu'elle est à l'être ce que la circonférence est au centre : Pénétrons plus avant.

Saint Paul nous arrête sur le seuil en nous criant : *O sublimité des richesses de la sagesse et de la science de Dieu ; combien ses jugements sont incompréhensibles et ses voies impénétrables* (1). Devons-nous donc renoncer à notre étude et la voix de saint Paul nous interdit-elle l'entrée du saint des saints? Non, mais l'Apôtre veut que nous soyons saisis d'un saint respect et convaincus d'avance que l'intelligence et la science de Dieu ont des secrets que nous ne pourrons jamais leur ravir. Méditons d'abord, avec saint Thomas, le texte de saint Paul que nous venons de citer (2).

1. Rom., XI, 33.
2. *In episto. ad. Rom.* c. XI, lect. V.

Trois considérations nous feront comprendre les premières paroles de l'Apôtre : *O altitudo !...* L'intelligence et la science de Dieu sont sublimes par rapport à l'objet de leur contemplation qui est Dieu lui-même. Sans doute, nous le verrons tout à l'heure, Dieu connaît les choses qui sont en dehors de Lui, mais cette connaissance n'est pas l'objet premier de l'intelligence suprême : il n'y a que l'essence divine qui soit à la hauteur de l'intelligence de Dieu.

En second lieu, la manière dont Dieu comprend est aussi sublime que l'objet de sa science, car c'est par lui-même qu'il se connaît et qu'il connaît toute chose. L'intelligence et la science divines embrassent tout : « *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus* (1), et cela, sans efforts, sans recherches pénibles, sans recours aux faibles moyens dont se servent les hommes, mais par vue tranquille, calme, sûre. Enfin, la science de Dieu est d'une certitude absolue.

C'est la certitude qui donne tout son prix à une science. Si l'on n'arrive pas à la vérité et à la vérité certaine, la science n'est qu'un lointain mirage qui séduit les esprits frivoles et qui désespère les nobles âmes. Or, la science de Dieu est non seulement certaine ; mais, nous le constaterons bientôt, elle est infaillible.

Entrons maintenant dans le détail de la thèse et précisons la question. La preuve la plus populaire de l'intelligence de Dieu se tire du spectacle du monde. Dans la première partie de son *Traité de l'existence de Dieu*, Fénelon la développe avec cette splendeur de langage, cette élévation de pensées et cet incomparable éclat qui répan-

1. Hebr., IV, 3.

dent un charme si puissant sur ces immortelles pages. Saint Thomas d'Aquin, au contraire, toujours fidèle à sa sévère méthode, la présente dans toute sa force, mais dépouillée de ces ornements qui détournent quelquefois l'attention de tout ce qui n'est pas la lumière pure.

Quand on jette un regard attentif sur le monde, dit-il (1), on remarque que chaque être en particulier et la création en général tendent vers une fin déterminée. Il existe, en effet, un ordre admirable dans la constitution intime de chaque créature et dans la marche universelle des êtres. Il y a là la trace évidente d'une nature intelligente, car des œuvres qui épuisent l'intelligence humaine ne peuvent être l'effet d'une cause inintelligente. Quand on voit une flèche arriver à son but (c'est la comparaison de saint Thomas), on conclut nécessairement à l'existence de l'archer qui l'a lancée; de même quand nous voyons les créatures s'avancer, sans dévier jamais, dans une route qui leur a été tracée et atteindre une fin déterminée, nous devons conclure à l'existence d'une intelligence suprême qui a vu le but et qui fait marcher la création dans ses voies.

L'ordre et la beauté du monde sont donc une prenve de l'intelligence de Dieu : saint Thomas en expose une autre aussi concluante, mais plus métaphysique, et qui renferme une profonde psychologie. Il y a, dit-il (2), cette différence entre les êtres doués d'intelligence et ceux qui en sont privés: ceux-ci n'ont que la forme qui leur est propre, tandis que les premiers, outre leur forme individuelle, sont capables encore d'en acquérir de nou-

1 *Contra Gent.*, lib. I. XXXXIV.
2 I p., q. XIV, a. 1.

velles ; d'où il suit que les êtres privés de raison sont plus limités que les êtres intelligents. Pour comprendre, en effet, il faut acquérir la forme de l'objet compris : ainsi je ne puis connaître un corps qu'autant mon intelligence le dégage de toutes ses conditions matérielles et s'en approprie la forme qui devient alors l'aliment de ma vie intellectuelle. Or, comme c'est la matière qui étreint un être dans les limites d'une forme unique, il suit de là que l'immatérialité brise ces liens et rend capable de cette transformation qui est la condition essentielle de tout être intelligent. Or, Dieu est souverainement immatériel, il est donc souverainement intelligent.

Si Dieu est intelligent, il doit connaître, la conséquence est nécessaire ; mais que connaît-il ? et comment connaît-il ? Tels sont les difficiles problèmes que nous avons à résoudre.

Avant de les aborder, disons un mot de la manière d'être de la science de Dieu. Quelques théologiens en effet, ne sachant pas s'élever à la hauteur des choses célestes et voulant abaisser la science divine au niveau de la science humaine, ont cru que la science de Dieu était, comme celle de l'homme, une disposition spéciale de l'essence divine, ce qui, dit saint Thomas (1), est faux et absurde, car, dans cette hypothèse, Dieu ne serait pas absolument simple. Non, la science de Dieu n'est pas une qualité, une perfection indépendante de son essence, elle est, comme son intelligence, sa substance même qui est à la fois l'objet premier et le moyen de sa science.

Dieu se connaît d'abord lui-même. Deux choses constituent une connaissance parfaite (2). La première est la

1. *De veritate*, q. XI, a. 1.
2. *Cont. Gent.*. lib. I, c. XLVII et seq.

ressemblance complète entre l'idée et l'objet, et la seconde est l'union intime entre ces deux termes de toute connaissance. Or, ces deux conditions sont réalisées en Dieu au plus haut degré; car, d'une part, Dieu comprend son essence par son essence même (il ne peut avoir de ressemblance plus grande puisqu'il y a identité) et en outre, l'union entre les deux termes de la connaissance se mesurant d'après la force de l'intelligence, là où il y a une intelligence infinie, il doit y avoir une union, c'est-à-dire une connaissance très parfaite ; donc Dieu se connaît infiniment lui-même.

Saint Thomas ne se contente pas d'énoncer ces deux grands principes de psychologie, il les prouve en disant : Rien ne peut être sujet de connaissance que ce qui est dégagé des conditions matérielles. Un corps en effet, pour être compris, a besoin d'être abstrait de la matière ; il est clair qu'il ne peut pas entrer *tel qu'il est* dans mon intelligence. Pour que je le comprenne, il faut qu'il devienne, à sa manière, de même nature que mon intelligence. Donc tout ce qui est immatériel ou immatérialisé est l'objet propre de la connaissance. S'il en est ainsi, l'essence divine est au plus haut degré objet de connaissance, puisqu'elle est souverainement immatérielle. Mais toute chose intelligible est comprise *in actu* par le fait même qu'elle est unie à l'intelligence ; or, l'intelligence et l'essence divines sont une seule et même chose : donc, nous constatons en Dieu, à un degré infini, les deux phénomènes intellectuels qui sont à la fois la base et le faîte de toute science.

Si la science est en Dieu, quel est son objet premier ? Saint Thomas dit et prouve que l'objet premier de la science de Dieu est l'essence divine. Il est impossible

qu'une intelligence, quelle qu'elle soit, ait plusieurs objets premiers de sa connaissance, car une seule opération ne peut avoir plusieurs termes. Or, nous l'avons démontré, Dieu se comprend lui-même ; s'il a un autre objet premier de sa connaissance, il faut donc que l'intelligence divine se détourne de cette sublime contemplation et dirige ses regards vers un autre objet ; cet objet sera certainement au-dessous de Dieu. Il faudrait donc admettre que l'intelligence divine déchoit et s'abaisse, ce qui est impossible.

Faut-il conclure de cette théorie que Dieu ne connaît rien en dehors de son essence et que tout ce qui n'est pas Lui échappe à ses regards ? Cette proposition est évidemment fausse : comment donc Dieu connaît-il les êtres qui sont en-dehors de Lui ? C'est ce que nous allons examiner.

Mais auparavant, et pour encourager les âmes qui se laisseraient effrayer par l'aridité apparente de ces spéculations, qu'on nous permette de rappeler les salutaires avertissements que donne saint Bonaventure au commencement de sa *Théologie mystique:* « Si le lecteur, dit-il, trouve ces questions difficiles à cause de l'élévation des matières que l'on traite ou de l'obscurité des expressions, qu'il prenne cette voie au-dessus de toute intelligence et qui consiste à travailler avec ardeur à sa sanctification en se dépouillant de soi-même. La lumière viendra, il éprouvera, dans son âme, les expériences divines, et il comprendra, à la lumière de Dieu seul, ce qu'il lira ou ce qu'il entendra des choses de Dieu. Car, dans cette science, le point capital est de sentir la vérité en soi-même et on l'acquiert d'autant plus vite qu'elle est enseignée par un plus grand docteur. Or, ici, le plus grand maître, c'est

Dieu ». Il peut, quand il lui plaît, illuminer notre intelligence d'une telle lumière, embraser notre cœur d'un tel amour, que *nous goûtons alors combien le Seigneur est doux*. Dieu, en effet, n'est pas loin de nous : *Tu in nobis es, Domine* (Jérém.), et s'il est des âmes qui sont détournées de la grande étude à laquelle nous les convions par les difficultés inséparables d'un sujet si relevé, qu'elles ne se découragent pas, mais qu'elles se souviennent que ce Dieu qui nous paraît si loin quand nous le cherchons à la lumière de la théologie spéculative, elles l'ont dans leur cœur ; qu'elles l'adorent là comme dans son tabernacle où il a établi sa demeure : l'humilité et l'amour leur donneront des lumières plus pures et une connaissance plus profonde des mystères divins. Mais c'est la vie extraordinaire, Dieu distribue ses dons comme il lui plaît, et les chrétiens qui ne reçoivent pas ces faveurs spéciales doivent aller demander la science de Dieu aux enseignements des docteurs : continuons donc à écouter les leçons de saint Thomas.

Nous disions tout à l'heure que la science de Dieu ne peut pas se borner à son essence, mais qu'il doit connaître aussi tout ce qui est en dehors de Lui. Dieu, en effet (1), par cela seul qu'il se connaît, doit savoir jusqu'où s'étend sa puissance, et il ne peut connaître l'étendue de sa puissance qu'autant qu'il en connaît tous les effets. Or, les effets de la puissance de Dieu se font sentir en dehors de l'essence divine ; Dieu connaît donc tout ce qui est en dehors de Lui. Dieu voit, dans son essence comme dans leur cause, tous les effets de sa puissance ; ce qui ne veut pas dire, ainsi que quelques-uns l'ont prétendu, que cette

1. Ia p., q. XIV, art. 5.

science de Dieu est vague et indéterminée. Cette opinion est d'abord contraire à la parole de l'Écriture : *Dieu vit tout ce qu'il avait créé*, et répugne à l'idée que nous devons avoir de la Divinité. Rien en Dieu ne peut être imparfait ; or s'il ne connaît que d'une manière générale ce qui est en dehors de Lui, sa science ne sera qu'une science d'à peu près, ce qui est absolument inadmissible. Il faut donc croire que Dieu connaît distinctement chaque être en particulier et que cette parole de l'Évangile: « *Tous les cheveux de votre tête sont comptés* (1), est l'expression exacte d'une vérité théologique incontestable. Il ne faudrait pas conclure de cette universalité de la science de Dieu à la multiplicité des conceptions divines. C'est par son Verbe que Dieu comprend tout ce qui est ; or, Dieu n'a qu'un Verbe, qu'une Pensée éternelle, consubstantielle, en tout semblable à Lui, et c'est dans ce Verbe unique qu'il contemple l'immensité des choses créées.

Examinons maintenant la nature de la science de Dieu. Il y a deux manières d'arriver à la science : la voie de raisonnement et la voie d'intuition. La première consiste à éclairer une proposition moins connue à la lumière d'une vérité ou évidente en elle-même ou déjà prouvée. C'est à cette méthode que nous sommes condamnés, nous, intelligences débiles, qui ne pouvons parvenir à la vérité qu'en avançant pas à pas, en illuminant une vérité par une autre, et en ménageant la lumière dont nos faibles yeux peuvent à peine soutenir l'éclat. Il est facile de voir que cette méthode est sujette à l'erreur ; car il faut une grande pénétration pour n'accepter jamais une conclusion qui n'est pas suffisamment contenue

1. Luc. XII, 7.

dans les prémisses. Quelquefois, on reçoit comme étant prouvé, un principe qui aurait besoin d'être démontré, ou bien encore, le lien qui réunit les diverses parties du raisonnement n'est pas assez fort pour que nous puissions en toute confiance recueillir la vérité qu'il nous a promise.

La voie d'intuition, au contraire, est la vue directe, la contemplation face à face, le coup d'œil victorieux d'une intelligence inondée de lumière qui voit la vérité telle qu'elle est en elle-même, dégagée de toutes les entraves du raisonnement. Nous pouvons avoir une idée de l'intuition vraie si nous considérons le mode dont nous concevons les premiers principes.

De ces deux manières d'acquérir et de posséder la science, quelle est celle qui convient à Dieu ? D'après ce que nous venons de dire, il est évident que c'est la seconde, puisqu'elle est la plus parfaite : nous pourrions nous contenter de cette affirmation, mais la question vaut la peine d'être étudiée de plus près.

Dans tout raisonnement, dit saint Thomas (1), on considère les prémisses sous un autre aspect que la conclusion, car il serait inutile de poursuivre jusqu'à la conclusion si elle était contenue dans les prémisses d'une façon tellement évidente que la vue des prémisses emportât avec elle la vue de la conclusion elle-même. Il y a donc là deux opérations intellectuelles distinctes qui ont chacune leur objet. Or, Dieu connaît tout en vertu d'une opération unique qui, dans une simplicité absolue, embrasse directement toute vérité : la science de Dieu n'est donc pas discursive. En outre : dans toute science acquise

1. Cont. Gent., lib. I, c. 47.

par voie de raisonnement, il y a toujours un élément qui peut être regardé comme un effet produit par une cause, car la conclusion est, en quelque sorte, produite par les prémisses. Or, quelle sera la vérité assez haute, le principe assez sublime, pour enseigner à Dieu et être cause de sa science ? N'est-il pas lui-même le principe des principes, la vérité totale, la science vivante et éternelle ?

D'ailleurs, ce qu'il y a de plus élevé en nous, doit se retrouver en Dieu à un degré tellement supérieur que toute comparaison est à peine possible ; or, la partie la plus haute de notre nature intellectuelle n'est pas la raison, cette faculté qui, nous le disions tout à l'heure, marche à tâtons dans les sentiers de la vérité, en danger souvent de se perdre, arrachant péniblement toujours à l'immense mystère quelques lambeaux de vérité, et redoutant, si elle est sincère, de prendre quelquefois l'ombre pour la réalité. Ce qu'il y a de plus élevé que la raison, c'est l'intelligence, faculté qui, d'un bond, s'élance dans la lumière et qui, sans raisonnements, sans le secours de vaines paroles, va s'abreuver à la source pure de la vérité. La raison n'est donc que le point d'appui d'une intelligence chancelante, elle ne peut par conséquent se trouver en Dieu qui est l'intelligence souverainement parfaite. Aussi la science de Dieu n'est ni déductive ni analytique, c'est une contemplation indivisible et simple de l'essence divine qui reflète non-seulement tout ce qui est créé, mais encore tout ce qui est possible (1).

Les deux caractères les plus saillants de la science de Dieu sont : l'efficacité et l'invariabilité.

1. L'intelligence et la raison ne sont pas *deux facultés distinctes ;* il n'y a qu'une faculté procédant par deux voies différentes. I p. q. LXXIX, a. 8.

Par l'efficacité, nous entendons que la science de Dieu est la cause efficiente de tout ce qui existe. La science de Dieu (1) est, par rapport à toute chose créée, comme la science d'un artiste par rapport à son œuvre; or, c'est la science de l'artiste qui est la cause de ce qu'il produit. La science est donc le premier principe des opérations *ad extra*. Elle n'est pas cependant un principe suffisant, car si rien ne la sollicite, elle restera dans l'intelligence où elle réside; aussi, il faut qu'une autre faculté vienne la faire pencher vers l'action qui doit être produite; cette autre faculté est la volonté. La science de Dieu inclinée par la volonté, voilà donc la cause totale de tout ce qui est. Dans les questions *de veritate,* saint Thomas entre dans des détails qui font parfaitement saisir sa pensée. En face du fait de la science, dit-il (2), il n'y a que trois suppositions possibles : ou la science est cause de son objet, ou l'objet est cause de la science, ou l'un et l'autre sont causés par un troisième. Or, on ne peut soutenir que les créatures soient causes de la science divine, car elles sont temporelles et la science de Dieu est éternelle : le temps ne peut pas engendrer l'éternité. Il n'est pas possible d'ailleurs de faire intervenir un troisième agent, puisque Dieu est lui-même tout ce qu'il a et qu'aucun effet ne trouve place en Lui. Il reste donc à conclure que c'est sa science qui est cause de tout ce qui est; c'est le contraire pour la science humaine qui a les choses créées pour point de départ et pour cause. La science angélique tient le milieu entre ces deux extrêmes, car elle est le résultat des idées éternelles que Dieu communique directement aux esprits bienheureux.

1. I p., q. XIV, a. 8.
2. Q. XI, a. 14.

Le second caractère de la science de Dieu, l'invariabilité ou l'infaillibilité est une conséquence de ce que nous avons énoncé plus haut, lorsque nous avons dit que Dieu connaît toute chose dans son essence. En effet, la connaissance qui a pour objet les premiers principes ne peut pas varier ; ainsi il sera toujours vrai que le tout est plus grand que sa partie, et, sur ce point, la science humaine est immuable et infaillible. Or, Dieu connaît toute chose dans son principe premier qui est l'essence divine ; cette connaissance est directe, simple, intuitive, par conséquent immuable et infaillible.

On ne comprend guère comment on peut sauver la certitude absolue de la connaissance de Dieu si l'on n'admet pas que sa science repose sur la vue de l'essence divine et sur le décret efficace de sa volonté. Ne cherchons donc pas à rabaisser la sublimité de la science de Dieu, n'inventons pas des systèmes qui semblent porter atteinte à la Majesté infinie et qui d'ailleurs sont une faible explication des mystères divins : prosternons-nous, au contraire, au plus profond de notre néant, avouons humblement que les abîmes de Dieu sont insondables, et répétons encore les paroles que nous avons méditées au commencement de ce chapitre : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus ! quis enim cognovit sensum domini ? aut quis consiliarius fuit ejus ?... ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia : ipsi gloria in sæcula. Amen.*

CHAPITRE V

DE LA VOLONTÉ DE DIEU.

L'intelligence est une faculté active et passive à la fois. Elle reçoit, par l'intermédiaire des sens, les impressions des choses extérieures, et elle en extrait l'idée en dégageant les images des conditions particulières et matérielles dont elles sont revêtues. C'est cette double opération que la philosophie scolastique désigne sous le nom d'intellect passif et d'intellect agent : ce ne sont pas deux facultés distinctes, mais deux opérations de la même faculté. Si l'intelligence s'arrêtait à l'impression, nous ne dépasserions pas la limite de la connaissance sensible ; mais l'âme a la puissance de s'emparer de l'image, de la dépouiller de ces qualités spéciales de lieu, de couleur, d'espèce, et de considérer non plus tel être en particulier qui a occasionné la sensation, mais l'être en général ; et nous pouvons, sur cette donnée universelle, élever l'édifice des premiers principes de la métaphysique.

Mais, n'y a-t-il, dans notre âme, que cette double opération d'une faculté unique ? Personne n'ignore que nous sommes doués d'une seconde puissance qui s'appelle, la volonté.

L'objet premier de l'intelligence est le vrai ; mais elle ne l'envisage que sous ce point de vue *ut sic ;* c'est une faculté lumineuse et austère ; elle se plaît dans les sentiers de la spéculation pure et, pourvu qu'elle ait de la lumière, elle est satisfaite. Qui ne voit qu'avec cette faculté seule, notre vie intellectuelle ne serait pas complète? Le vrai, en effet, n'est pas seulement le vrai, il est aussi le bien ; car par cela seul qu'il est le vrai, il est le bien de notre intelligence. A son tour, le bien n'est pas seulement le vrai ; il est, en outre, tout ce qui peut rassasier notre être tout entier. Or le but vers lequel tendent nos aspirations n'est pas le vrai seul, c'est le bien en général, c'est tout ce qui répond à cette impulsion intime, profonde, irrésistible que nous éprouvons quand nous ne pouvons pas nous contenter d'être des savants, mais que nous voulons, par dessus tout, être des heureux. Or, ce qui résume tous nos désirs, c'est le bien, et la force qui nous pousse vers lui s'appelle la volonté.

La volonté nous entraîne vers le bien qui nous est propre ; mais au-dessus de chaque bien particulier, il y a le bien en général vers lequel marche tout être, quelle que soit la voie qui lui ait été tracée.

Ce n'est pas sur la volonté de l'homme que nous voulons méditer, cette volonté faible, changeante, irrésolue, impuissante et si souvent déçue : c'est à la volonté de Dieu toute puissante, immuable, immobile et irrévocable que nous consacrons ces pages. Nous allons l'étudier en elle-même d'abord, dans ses décrets ensuite, et enfin nous montrerons aux âmes intérieures la nécessité de la conformité, de la soumission, de l'abandon à la volonté divine.

D'après ce que nous venons de dire, il semblerait que la volonté ne se trouve pas en Dieu. Dieu, en effet, étant

immuable et le bien absolu, ne peut recevoir une impulsion vers un bien désiré ; c'est le résumé des trois objections que se fait saint Thomas (1). Il répond que la volonté ne consiste pas seulement dans le *désir* du bien, mais aussi dans la jouissance de la possession, et que cette jouissance suppose évidemment une plus grande perfection que le désir. C'est ainsi que la volonté est en Dieu qui possède éternellement l'objet de son désir : son essence infinie ; et cet objet n'étant pas en dehors de Dieu, sa volonté concorde parfaitement avec son immutabilité. D'ailleurs, ajoute saint Thomas, on doit admettre que Dieu est souverainement heureux ; or, la volonté est un des éléments premiers du bonheur, car on n'est heureux que lorsque l'on possède tout ce que l'on *veut* et que l'on ne désire rien de mal. En outre, la volonté est la racine de la liberté ; or Dieu est essentiellement libre puisqu'il est lui-même sa cause ; nous devons donc reconnaître une volonté en Dieu et dire avec le Psalmiste : *Omnia quæcumque voluit, fecit* (2).

Saint Thomas ne se contente pas de cette abondance de preuves et, après avoir rappelé les lois de l'intelligence que nous avons décrites au commencement de ce chapitre, il ajoute : que la volonté établit un rapport de tendance entre le sujet et les objets extérieurs considérés dans leur réalité propre, et comme tout être, soit matériel, soit immatériel, est incliné vers un autre qui peut ou le protéger, ou le conserver, ou le perfectionner, il faut distinguer, d'après les trois grandes catégories qui comprennent l'universalité des êtres, les tendances naturelles,

1. I p., q. XIX, a. 1. — *Quæst. de veritate*, q. XXII.
2. P., CXIII, 11.

sensibles, intellectuelles. Le principe sur lequel s'appuie saint Thomas est évident. Une loi, à laquelle nul ne peut se soustraire, relie dans une splendide unité les membres épars de la création ; nul ne peut vivre isolé et aller choisir, en dehors de la communion universelle, une vie égoïste et solitaire.

Cette impulsion n'est pas identique chez tous, elle se diversifie d'après les sujets qui la reçoivent.

Elle s'imprime d'une manière fatale et inconsciente dans les êtres matériels ; ils n'ont pas en eux-mêmes la raison de leur inclination, elle est ailleurs. Les substances immatérielles au contraire, à cause de leur immatérialité même, ont la libre disposition de leurs tendances ; elles désirent, se déterminent et agissent en vertu d'une force inhérente : la volonté. Nous disons que c'est leur immatérialité même qui fait leur liberté. Un être matériel, en effet, n'a et ne peut avoir qu'une forme, nous l'avons prouvé dans le chapitre précédent : n'ayant qu'une forme, il ne peut avoir le choix de sa tendance et il est nécessairement incliné vers tel ou tel but déterminé. Il n'en est pas ainsi des substances immatérielles qui, n'étant pas enchaînées par la matière, sont libres dans leur résolutions. Entre ces deux extrêmes se trouvent les êtres dont les facultés sont liées à la matière et qui ne dépassent pas la sphère de la sensation. Ils sont libres dans la mesure de leur immatérialité, et cette immatérialité n'étant pas complète, ils ne possèdent, dit saint Thomas, qu'un fantôme de liberté. Il ne faut donc attribuer la liberté vraie, c'est-à-dire, la volonté parfaite, qu'aux êtres immatériels. La conclusion est facile à déduire : Dieu étant un esprit pur est par cela même doué au plus haut degré de volonté et de liberté.

Quelle est la puissance de la volonté de Dieu dans la réalisation de ses décrets? Saint Thomas affirme que les décrets de la volonté divine sont exécutés *toujours* (1). Cette affirmation paraît téméraire; Dieu ne peut vouloir que le bien et cependant tout le bien possible n'est pas réalisé. Que de désordres, que de malheurs et que de crimes! et il y a lieu de s'étonner avec Bossuet, « de ce grand silence de Dieu parmi les désordres des choses humaines. » Mais l'objection la plus forte est celle que suggère le spectacle du malheur irréparable : la perte des âmes. Saint Paul dit sans hésiter : « *Que Dieu veut le salut de tous et que tous arrivent à la connaissance de la vérité* (2). » Or, malgré cette volonté de Dieu, il y a des hommes qui se perdent : elle est donc impuissante? Avant de répondre à ces graves difficultés, élevons-nous avec saint Thomas au-dessus de cette région où l'intelligence humaine se débat contre les mystères divins.

Un être, dit saint Thomas, peut échapper à telle ou telle manière d'être; ainsi il peut ne pas être ou homme, ou vivant, ou organisé, mais il faut nécessairement qu'il *soit : non potest esse quod non sit ens*. Ce principe doit aussi s'appliquer aux causes. On peut se soustraire à telle cause particulière, mais on ne peut échapper à la cause universelle, pas plus qu'à la forme générale d'être. Il est donc impossible qu'un effet se produise en dehors de l'action de la cause universelle. Or, c'est précisément la volonté de Dieu qui est cette cause, puisque rien n'existe que par la volonté divine. Lors donc qu'un effet semble s'écarter de la volonté divine dans un sens, il faut néces-

1. I p., q. XVI. a. 6.
2. I Timoth., II, 4.

sairement qu'il y retombe dans un autre. C'est ainsi que le pécheur, qui se révolte contre la volonté de Dieu, rentre dans l'ordre de cette volonté par le châtiment qui lui est infligé, car Dieu doit vouloir que le péché soit puni. Ainsi donc, par cela seul que la volonté de Dieu est la cause générale de tout ce qui est, rien ne peut s'y soustraire et ses décrets sont toujours exécutés. Ceux qui n'acceptent pas les dons de l'amour, sont forcés de se courber sous les coups de la justice.

Quant à la grave objection énoncée plus haut, voici la réponse de saint Thomas. Dieu veut tout ce qui est bon ; or, une chose bonne ou mauvaise en soi peut changer d'aspect si on se place à un autre point de vue. Respecter la vie d'un homme est une chose bonne, la lui ravir est une chose mauvaise ; mais si l'on considère que tel homme est homicide et que sa vie constitue un danger, il faut changer les termes et dire : sa mort est un bien et sa vie est un mal. Un juge peut avoir la volonté générale de ne ravir la vie à personne ; mais, dans tel cas donné, il doit vouloir la mort d'un assassin. Comme homme, le juge peut vouloir la vie du malfaiteur qu'il est obligé de condamner comme juge ; mais lorsqu'il prononce un arrêt, le juge est plus qu'un homme, il est le mandataire de la loi et, en cette qualité, il doit être inflexible comme elle, inexorable comme la justice, impassible comme le glaive. Il trahirait les grands intérêts qui lui sont confiés si, sous de vains prétextes de clémence et d'humanité, il faisait fléchir la sainte austérité des lois qui sont toujours d'autant plus respectées qu'elles sont plus rigoureusement appliquées.

Dieu veut d'une manière générale et avant toute considération particulière que tous les hommes soient sauvés ;

car c'est évidemment une chose bonne ; mais c'est une chose mauvaise, s'il s'agit d'un scélérat; Dieu ne peut pas vouloir qu'il ne soit pas châtié. Sa volonté s'exécute donc toujours, qu'il s'agisse du bonheur des élus ou de la damnation des réprouvés. L'impunité du méchant est un désordre que Dieu ne peut pas vouloir, et s'il est infiniment bon, il est aussi souverainement juste ; sa justice est même la conséquence nécessaire de sa bonté infinie. Si Dieu ne punissait pas les méchants, il ne serait pas infiniment bon à l'égard des élus, car il aurait réservé aux uns et aux autres les mêmes destinées ; les élus seraient obligés de reconnaître que toutes leurs vertus ont été de vains efforts puisqu'elles ont abouti à une fin identique à celle des méchants, et ils pourraient dire à Dieu : Nous avons été trompés.

La volonté de Dieu ne reste donc jamais sans effets, qu'elle se manifeste par la bonté ou par la justice.

Ces deux phases de la volonté de Dieu sont appelées par les théologiens : volonté antécédente et volonté conséquente. En vertu de la première, Dieu veut tout ce qui est bien en soi ; en vertu de la seconde, Dieu veut tout ce qui est bien relativement (1).

Les décrets de la volonté de Dieu s'exécutent par l'intermédiaire des causes secondes qui sont défectueuses. Dieu ne peut pas vouloir qu'elles soient parfaites, dans le sens absolu du mot, car il voudrait une contradiction. L'infirmité des causes secondes introduit dans l'économie

1. Nous disons que la volonté antécédente et la volonté conséquente sont comme les deux phases de la volonté divine; cette expression est inexacte, car, en réalité, il n'y a en Dieu qu'un seul acte de volonté. Nous parlons des choses divines avec le langage des hommes, mais n'oublions jamais cette belle sentence de saint Thomas : *Nulla nostra locutio de Deo potest esse propria ad plenum.*

générale des désordres qui doivent leur être attribués et qui rentrent dans le plan universel voulu de Dieu. Il n'est pas raisonnable de se laisser arrêter par la vue de ces désordres apparents. « Nous ne connaissons presque rien de l'univers, dit Leibnitz, et nous voudrions mesurer la sagesse et la bonté de Dieu par notre connaissance ! Il est ridicule de juger du droit quand on ne connaît point le fait (1). » Aussi lorsqu'un jour nous verrons le secret de ces mystères qui nous échappent maintenant, « nous serons plus disposés à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption (2). »

La volonté de Dieu, irrésistible dans ses décrets, est immuable dans ses résolutions ; mais, pour comprendre cette immutabilité de la volonté divine, il faut remarquer avec saint Thomas, la différence qu'il y a entre changer de volonté et vouloir un changement dans les choses. On peut, en effet, vouloir d'une volonté permanente deux choses contraires : ainsi je puis, dans un seul acte de volonté, vouloir me promener d'abord et me reposer ensuite, ce qui ne constitue pas un changement de volonté. Mais la volonté change lorsque l'on veut une chose que l'on ne voulait pas d'abord ou que l'on cesse de vouloir ce que l'on voulait auparavant. Ce changement peut avoir deux causes : ou une nouvelle disposition dans le sujet, ou une lumière plus complète qui nous fait comprendre ce que nous avons ignoré jusqu'alors. Cette double cause ne se trouve pas en Dieu ; sa substance et sa science étant immuables, sa volonté doit l'être comme elles.

Plusieurs textes des saintes Écritures semblent contre-

1. Théodicée. §. 134.
2. Pascal. Pensées.

dire cette thèse. Lorsque Dieu dit par la bouche de Jérémie (1). *Je parlerai contre cette nation et contre ce royaume, je le détruirai et j'en disperserai les débris, mais, s'il fait pénitence, à mon tour je me repentirai des malheurs que je lui ai réservés*, ces paroles paraissent indiquer un changement dans la volonté divine. Le changement n'est que superficiel comme le prouve saint Thomas en renversant l'objection que l'on peut appuyer sur ce texte ou sur tout autre semblable. La volonté de Dieu, dit-il (2), cause première et universelle, n'exclut pas les causes intermédiaires; mais, comme toutes les causes secondes réunies n'égalent pas la puissance de la cause première, il y a dans la science et dans la volonté de Dieu beaucoup de choses qui sont en dehors de l'action des causes inférieures. Ainsi en voyant Lazare dans son tombeau on pouvait dire, en ne considérant que les causes secondes : Lazare ne ressuscitera pas. Mais si on se fut élevé jusqu'à la cause première, on eût pu affirmer la résurrection de l'ami de Jésus. Y a-t-il dans ce fait un changement survenu dans la volonté divine? Lorsque le prophète prédit au roi Ézéchias qu'il allait mourir, ce qui cependant n'arriva pas, faut-il croire que les décrets de Dieu furent changés? Non, mais simplement que, tandis que les causes secondes aboutissaient à la mort, la cause première, c'est-à-dire la volonté de Dieu, en avait décidé autrement. Quand donc les saintes Écritures parlent des changements de la volonté divine, il faut entendre ces textes dans un sens métaphorique.

L'immutabilité de la volonté de Dieu n'impose pas la nécessité aux causes secondes, car celles-ci étant contin-

1. XVIII, 7.
2. I p., q. XIX, a. 7. ad. 2.

gentes doivent produire des effets qui leur correspondent (1).

Après ces considérations générales sur la volonté de Dieu, nous abordons les questions si importantes dans la vie intérieure, de la conformité, de la soumission, de l'abandon à cette volonté adorable.

Tous les maîtres de la vie spirituelle sont unanimes pour exalter la nécessité et la grandeur de la soumission à la volonté de Dieu : « Croyez-moi, dit sainte Thérèse, la « perfection ne consiste pas à porter un habit religieux, « mais à pratiquer les vertus, à assujettir en toute chose « notre volonté à celle de Dieu, et à la prendre pour « règle de la conduite de notre vie (2). » Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi sainte Thérèse fait consister toute la perfection dans la soumission à la volonté de Dieu, car Dieu ne voulant jamais que ce qui est bien et, en particulier, notre sanctification, il est évident que nous sommes dans la bonne voie quand notre volonté lui est complètement soumise. D'ailleurs, nous ne rendons jamais à Dieu un hommage plus complet et plus pur que lorsque nous courbons notre volonté chancelante devant ses décrets, lorsque nous les acceptons avec amour, quand bien même nous ne les comprenons pas ou qu'ils nous paraissent sévères, nous souvenant de nos péchés et surtout de l'exemple sublime de Jésus-Christ au jardin des oliviers. Que la nature se récrie, que notre faiblesse soit accablée, que nous tombions sous le faix, peu importe, pourvu que votre volonté soit ferme et qu'au milieu de

1. Saint Thomas, opusc. II. c. X. édit. de Parme.
2. *Château de l'âme,* troisième demeure, ch. XI.

nos angoisses nous répétions cette divine prière : *Fiat volontas tua*. Mais il ne suffit pas de vouloir ce que Dieu veut, ce n'est que le côté matériel, pour ainsi dire, de la conformité à la volonté divine ; il faut de plus vouloir pour les mêmes motifs que Dieu lui-même. Ce n'est que par la charité ardente que nous acquérons cette perfection.

Quelle est donc la volonté de Dieu et comment pourrons-nous la connaître ? Le moyen est bien simple. Comme règle générale de la manifestation de la volonté divine, nous avons les prescriptions de la sainte Église, et comme règle particulière tous les événements qui nous arrivent et surtout les devoirs d'état. Un chrétien qui, pour plaire et se soumettre à Dieu, remplirait exactement tous les devoirs de son état, ne tarderait pas à arriver à la plus haute perfection, car toutes ses actions seraient ainsi marquées au coin de l'éternité. Au lieu d'aller chercher la vraie et solide piété dans des pratiques extraordinaires (que du reste nous ne condamnons pas) soyons scrupuleux à bien remplir nos devoirs d'état. Il y a, j'en suis convaincu, bien des âmes qui se sont élevées très haut dans la vie intérieure et qui ne se sont jamais fait remarquer par ces excès de ferveur sensible ou de mortification extérieure que l'on prend trop souvent pour la sainteté, mais qui simplement, humblement et avec amour, ont accompli tous leurs devoirs en union et en conformité avec la volonté de Dieu.

Tout ce qui nous arrive est voulu ou du moins permis par Dieu ; or, les événements qui fondent sur nous mettent quelquefois notre patience à une terrible épreuve ; dans quelle mesure sommes-nous donc tenus de nous soumettre à la volonté divine ? D'abord nous est-il interdit de

les ressentir profondément, et la tristesse, qui en est la suite, est-elle une imperfection ou même un péché ?

Cette opinion est opposée aux éloges dont l'Écriture a comblé l'éminente sainteté de Job, cet éternel modèle de toutes les afflictions humaines. En apprenant les malheurs qui venaient de l'accabler, Job déchira ses vêtements et laissa échapper ces cris qui sont les plaintes les plus déchirantes que l'angoisse ait jamais arrachées à une âme meurtrie. En commentant ce passage célèbre, saint Thomas (1) blâme l'opinion des philosophes qui prétendent que le sage doit être insensible aux coups de l'adversité et il affirme qu'il est parfaitement légitime de ressentir vivement le poids de l'infortune. Cette opinion, ajoute-t-il, est plus vraie et plus conforme à la doctrine des Pères. Mais jusqu'à quelle limite peut aller cette inévitable tristesse pour ne pas franchir les bornes de la soumission à la volonté divine ? Est-on obligé de vouloir tous les événements malheureux que la Providence met sur notre route et ne peut-on rien faire pour les détourner ? Il faut, dans cette délicate question, éviter deux extrêmes dont l'un, sans aller jusqu'au fatalisme, serait cependant l'insensibilité; l'autre, qui sans arriver jusqu'à la révolte, serait un manque de soumission à la volonté de Dieu.

Nous devons, dit saint Thomas, nous soumettre aux fins générales que se propose la Providence, mais, dans tel cas particulier, nous ne sommes pas tenus de vouloir ce que Dieu veut. Quand une mère voit mourir son enfant, elle n'est pas obligée de vouloir la mort de son fils, et ses efforts, ses soins, ses prières, sa douleur sont absolument légitimes.

1. In Job. c. I, lib. IV.

La soumission à la volonté de Dieu, dans tous les cas particuliers, est en proportion avec les rapports qui unissent la volonté de l'homme avec celle de Dieu. Les Saints dans le ciel, qui contemplent face à face la bonté divine, règlent d'après elle, leurs affections et leurs désirs, parce qu'ils voient le lien qui relie à la bonté divine tous les désirs de Dieu, et ils veulent, sans aucun mouvement contraire, tout ce que Dieu veut. Mais les justes qui sont encore dans l'exil, dont la volonté adhère sans doute à la bonté de Dieu sans cependant la comprendre assez pour voir l'ordre qui y rattache tous les désirs de Dieu, restent soumis à sa volonté, malgré un sentiment contraire et qui est *louable* à cause du point de vue spécial où ils se placent ; voilà la vérité. Il ne nous est pas défendu d'avoir, dans les événements pénibles de la vie, un sentiment (saint Thomas dit *un sentiment* et non une conviction) contraire à la volonté de Dieu ; mais il ne faut pas nous obstiner, et lorsque Dieu s'est prononcé, nous devons, malgré notre douleur, faire plier votre volonté sous le poids de la volonté divine. Quand, après la lutte, Dieu a triomphé, il ne nous reste plus qu'à adorer, sans les comprendre, les desseins impénétrables de la sagesse et de la providence de Dieu.

Le saint abandon au bon plaisir de Dieu est le degré le plus élevé de la soumission à la volonté divine : « Quand « on est bien abandonné à Dieu, on est prêt à tout : on « suppose le pis qu'on en puisse supposer, et on se jette « aveuglément dans le sein de Dieu. On s'oublie, on se « perd, et c'est là la plus parfaite pénitence que l'on « puisse faire que cet entier oubli de soi même (1). » Dieu

1. Bossuet, *Sur le parfait abandon.*

ne fait la grâce inestimable de cet abandon complet qu'aux âmes qui ont déjà pratiqué les plus hautes vertus, et qui, pendant longtemps, ont travaillé à mourir à elles-mêmes pour ne vivre que de Dieu. Aspirons au moins à cet état sublime et disons souvent cette éloquente prière de Bossuet : « Je m'abandonne à vous, ô mon Dieu ; à votre « unité pour être fait un avec vous ; à votre infinité et à « votre immensité incompréhensible pour m'y perdre et « m'y oublier moi-même ; à votre sagesse infinie pour être « gouverné selon vos desseins et non pas selon mes pen-« sées ; à vos décrets éternels connus et inconnus pour « m'y conformer, parce qu'ils sont tous également justes ; « à votre éternité pour en faire mon bonheur ; à votre « toute puissance pour être toujours sous votre main ; à « votre bonté paternelle afin que, dans le temps que vous « m'avez marqué, vous receviez mon esprit entre vos bras ; « à votre justice en temps qu'elle justifie l'impie et le pé-« cheur, afin que d'impie et de pécheur vous le fassiez « devenir juste et saint. Il n'y a qu'à cette justice qui punit « les crimes que je ne veux pas m'abandonner, car ce « serait m'abandonner à la damnation que je mérite : et « néanmoins, Seigneur, elle est sainte cette justice « comme tous vos autres attributs ; elle est sainte et elle « ne doit pas être privée de son sacrifice. Il faut donc « aussi que je m'y abandonne. Et voici que Jésus-Christ « se présente afin que je m'y abandonne en Lui et par Lui. « Donc, ô Dieu saint, ô Dieu vengeur des crimes, j'adore « vos saintes et inexorables rigueurs, et je m'y abandonne « en Jésus-Christ qui s'y est abandonné pour moi afin de « m'en délivrer (1). »

1. Discours sur l'acte d'abandon à Dieu.

CHAPITRE VI

DE LA BONTÉ ET DE LA MISÉRICORDE DE DIEU.

On peut considérer la bonté de Dieu à un double point de vue : en elle-même, ou dans les effets qu'elle produit. En elle même la bonté de Dieu, comme tous ses autres attributs, est éternelle, infinie, substantielle, de telle sorte qu'elle ne constitue pas une qualité distincte de l'essence divine. La méditation de la bonté subjective de Dieu nous conduit naturellement à des considérations spéculatives comme toutes celles qui ont pour objet les attributs divins en eux-mêmes ; aussi, nous aimons mieux tourner nos regards vers la bonté effective et étudier les bienfaits qui découlent de cette intarissable source.

Saint Thomas fait remarquer (1) que, par cela seul que Dieu est la bonté essentielle, tout bien doit nécessairement lui plaire, dans l'ange, dans l'homme ou dans toute autre créature ; que ce bien soit une qualité du corps comme la force et la beauté ; qu'il soit une perfection de l'âme, comme la vivacité et l'élévation de l'intelligence ou la droiture de la volonté ; que ce soit un don gratuit comme

1. *De divinis moribus.*

l'éloquence ou la clarté dans l'expositon des questions difficiles. Au dessus de ces biens, il y en a de plus grands qui plus encore sont agréables aux yeux de Dieu : la justice, la prudence, la vérité, la miséricorde, la patience, l'humilité et enfin les trois vertus qui sont le couronnement de la perfection : la foi, l'espérance, la charité. Dieu ne peut pas se défendre d'aimer ces dons qu'il a répandus sur ses créatures et, par une conséquence nécessaire, tout mal doit lui déplaire. De même que la vertu et le vice sont contraires, de même tout mal est contraire à la bonté divine, parce qu'il diminue ou détruit le bien que Dieu a si libéralement accordé à la créature.

Nous devons, dans la limite de nos forces, imiter autant que possible cette bonté souveraine à laquelle tout bien est agréable ; nous devons l'entretenir et le défendre, résister à ceux qui cherchent à l'anéantir et détester le mal de toute l'énergie de notre âme. Nous devons résister au mal surtout à cause de l'injure qu'il fait au Créateur dont il dénature l'ouvrage, mais aussi à cause de la décadence et de l'avilissement dans lesquels il entraîne l'homme. Est-ce ainsi que nous agissons ? Hélas ! dit saint Thomas, c'est souvent le contraire qui arrive. Quand on loue un de nos frères pour ses talents ou pour ses vertus, nous nous attristons et nous cherchons à diminuer sa gloire ; mais si on le critique, ou si lui-même se laisse aller à des faiblesses qui le mettent à notre niveau, nous applaudissons et nous en sommes heureux. N'est-ce pas une preuve que, contrairement à Dieu, nous aimons le mal et que nous ne sommes pas assez grands pour chérir le bien partout où il se trouve ; c'est l'indice d'une âme petite et basse, car le bien est aimable en lui-même, et le mal est toujours haïssable.

Les trois grandes manifestations de la bonté de Dieu sont : la libéralité, le pardon et la miséricorde.

Par sa libéralité, Dieu communique aux créatures tous les dons qu'elles sont capables de recevoir. Il n'y a pas une seule des perfections divines, à la participation de laquelle la créature puisse être admise, que Dieu n'ait gardée avec un soin égoïste et jaloux. Non-seulement Dieu nous accable de ses bienfaits en nous faisant partager ses perfections, mais encore, nous le savons, il nous pardonne nos offenses, même les plus graves. Il lui suffit, dit saint Thomas, d'un seul soupir d'un cœur contrit et humilié, et aussitôt il ne se souvient plus de nos fautes, il ne nous les reproche pas pour nous confondre, il nous rend son amour et nous admet de nouveau dans la sainte familiarité des enfants de Dieu. Et nous, ajoute saint Thomas, tandis que nous devrions suivre ces grands exemples de Dieu, nous pardonnons à peine la plus légère offense, si nous la pardonnons, nous ne l'oublions jamais ; et si nous ne la reprochons pas, du moins nous ne rendons pas notre amitié à celui qui a eu le malheur de nous déplaire.

De toutes les manifestations de la bonté divine, il n'en est pas qui soient de nature à nous émouvoir plus profondément que la miséricorde, cette source inépuisable d'où jaillissent sur le monde les grâces d'en haut et qui nous révèle les richesses d'amour que renferme le cœur de Dieu.

La Sainte Écriture ne se lasse pas d'exalter les miséricordes divines. *La terre*, dit le Psalmiste, *est pleine des miséricordes du Seigneur* (1) et saint Paul appelle Dieu : *le Dieu des miséricordes et le Dieu de toute consola-*

1. Ps. 118.

tion (1). Cette miséricorde infinie ne lui fait pas oublier sans doute les droits de sa justice, mais la Sainte Écriture se sert de comparaisons qui nous dévoilent une différence sensible entre la miséricorde et la justice de Dieu. Elle dit de la première : *per vicera misericordiæ Dei nostri* (2) et elle nomme la justice : *cingulum lumborum ejus* (3). C'est pour nous prouver, dit un grand théologien, que la miséricorde est ce qu'il y a de plus intime à la divinité, tandis que la justice lui est extérieure, pour ainsi dire, et elle ne s'exercerait jamais si une cause extrinsèque, c'est-à-dire le péché, ne venait la solliciter.

C'est la miséricorde qui résume les principaux traits de la providence divine : étudions la en elle même et dans ses effets généraux.

La miséricorde, dit saint Thomas (4), peut s'envisager comme passion affective en tant que celui qui en est le sujet souffre réellement à la vue des malheurs d'autrui, et, ainsi comprise, on ne doit pas l'attribuer à Dieu qu'aucune tristesse ne peut atteindre ; mais on peut la considérer dans ses effets, c'est-à-dire, en tant qu'elle écarte de ceux vers lesquels elle s'épanche les douleurs qui les menacent, ou qu'elle guérit avec sollicitude les plaies inévitables qui sont le triste apanage de la nature humaine. C'est dans ce dernier sens que la miséricorde est en Dieu, et l'histoire des âmes n'est que le tableau des miséricordes divines.

La douceur et la suavité de la miséricorde de Dieu brillent d'abord dans cette ineffable tendresse qu'il témoigne aux justes et aux saints. Il les comble, même dans cette

1. II Cor., I, 3.
2. Luc. I, 18.
3. Isaïe, 56.
4. I p., q. XXI. a. 3.

vie, d'inestimables bienfaits et il promet le centuple aux efforts de leur vertu. Il leur dit par la bouche des prophètes : *Une femme peut-elle oublier son enfant et n'être pas miséricordieuse pour le fils de ses entrailles ? Et si elle ne se souvenait plus de lui, moi je ne t'oublierai pas* (1). *Ephraïm est mon fils bien-aimé et mon enfant chéri, depuis que j'ai commencé à parler de lui je l'ai toujours en ma mémoire; mes entrailles sont attendries et je suis ému de tendresse pour lui* (2). Le vénérable Louis de Grenade énumère (3) les bienfaits de la miséricorde de Dieu à l'égard des saints. Le premier et le principe de tous les autres est la grâce du Saint-Esprit. Or, la grâce est une participation de la nature divine, de la sainteté, de la bonté, de la pureté, de la grandeur de Dieu. Elle nous élève au dessus des faiblesses humaines, elle nous revêt de la force de Dieu, elle fait couler dans nos veines les flots d'une vie nouvelle et nous pouvons dire avec saint Paul : *Je vis ou plutôt c'est Jésus-Christ qui vit en moi*. Elle ajoute à la lumière de la foi les dons de sagesse et de science pour nous faire pénétrer et approfondir les mystères divins ; et lorsque, dans l'abondance de ses lumières, l'âme juste entend retentir la voix de Dieu, elle s'écrie, comme l'épouse des cantiques : *Mon cœur s'est fondu d'amour quand mon bien aimé a parlé*. C'est l'effet de cette promesse de Notre-Seigneur : *L'Esprit-Saint que mon Père vous enverra en mon nom vous enseignera toute chose et vous fera comprendre tout ce que je vous ai dit* (4).

1. Isaïe, XLIX., 15.
2. Jérémie, XXXI, 20.
3. *Guide des pécheurs*, 1re partie, ch. XIII et seq.
4. Joan., XIV, 26.

Dieu ne se contente pas, dans sa miséricorde, d'accorder aux justes la grâce du Saint-Esprit et les lumières surnaturelles qui les illuminent, il les comble de joies si vives et de si suaves délices, qu'un saint, ne pouvant en soutenir le poids s'écriait : « Seigneur retirez-vous un peu de « moi, car ma faiblesse ne peut supporter la grandeur des « joies qui m'inondent (1). » Ce sont ces ivresses divines qui ont été chantées dans le Cantique des Cantiques, livre fermé à tous ceux qui n'on jamais éprouvé *combien sont grandes les douceurs que Dieu réserve à ceux qui le craignent.* » (2) Dieu fait goûter aux saints, au milieu de leurs délices, ce calme si pénétrant d'une conscience droite, et il met dans leurs mains le sceptre de la vrai liberté de cette liberté dont il est écrit : *Là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté* (3) ; et encore : *Si vous gardez mes commandements vous serez véritablement mes disciples, vous connaîtrez la vérité et la vérité vous délivrera* (4).

Cependant, tant qu'ils sont dans l'exil, les saints ne sont pas à l'abri des contributions qui pèsent sur tous les enfants d'Adam ; Dieu lui-même leur envoie souvent de cruelles épreuves pour les détacher du monde et d'eux-mêmes ; mais la Sainte Écriture nous trace un touchant modèle de l'âme juste en proie à ces angoisses, dans ces trois jeunes gens jetés dans les flammes dont un ange vint apaiser les dévorantes ardeurs : *Je vois, dit le roi, quatre hommes qui marchent librement au milieu du feu, le quatrième est beau comme le fils de Dieu* (5). C'est ainsi

1. S. Jean Climaque.
2. Ps. xxx. 20.
3. II Cor., III, 13.
4. Joan., VIII, 31, 32.
5. Daniel, III, 92.

que les saints passent par le feu des tribulations sans être vaincus, car ils ont avec eux, mieux qu'un ange beau comme le fils de Dieu, ils ont le fils de Dieu lui-même qui a passé par là avant eux, et au plus fort de l'épreuve, ils redisent ces paroles de l'Apôtre : *Béni soit Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Père des miséricordes et de toute consolation, qui nous console au milieu de toutes nos tribulations* (1).

Si la miséricorde de Dieu est inépuisable à l'égard des saints tant qu'ils persévèrent dans leurs voies, elle est peut-être plus admirable encore envers ceux qui, succombant sous le fardeau de la nature déchue, abandonnent, pour un moment, les sentiers de la justice. Ah ! c'est alors que Dieu déploie toutes les richesses d'une miséricorde infinie et fait entendre à l'âme égarée les sublimes accents de son amour méconnu. Toutes les plaintes des prophètes sur l'ingratitude d'Israël, les déchirantes lamentations de Jérémie sur les ruines de Jérusalem, et enfin les plus touchantes paraboles de l'Évangile : voilà ce que la Sainte Écriture nous apprend des miséricordes de Dieu à l'égard des pécheurs. « Dieu, dit le B. Henri Suzo, est une source « inépuisable d'infinie miséricorde et de souveraine tendresse. Il n'y a pas de mère dévouée qui soit plus « prompte à retirer des flammes le fils qu'elle a porté dans « son sein, que Dieu n'est empressé à secourir une âme « pénitente, eût-elle commis mille fois tous les péchés du « monde. Dites-nous, très doux Seigneur, d'où vient que « les âmes pénitentes vous trouvent si tendre, si aimable « et goûtent en vous et par vous tant de bonheur. La « cause d'un si grand amour n'est pas leur innocence, mais

1. I Cor., I, 3, 4.

« elles pleurent leurs fautes, elles comprennent leur indi-
« gnité, elles savent que vous n'avez pas besoin de nous ;
« et pourtant vous vous donnez si généreusement, vous
« les recevez si tendrement dans le sein de vos miséri-
« cordes ! C'est cela, Seigneur, qui fait comprendre votre
« grandeur et votre tendresse aux âmes pénitentes, à tous
« les cœurs des hommes. Il vous est aussi facile de re-
« mettre à vos débiteurs mille talents qu'un seul, de par-
« donner à une âme mille crimes qu'un péché. Votre bonté
« surpasse toutes les bontés. Aussi ces âmes sont confon-
« dues par les douceurs de votre infinie miséricorde, et
« elles se reconnaissent incapables de vous rendre les
« actions de grâces que mérite votre indulgente bonté. » (1)

Les pécheurs peuvent se diviser en deux grandes classes : ceux qui, habituellement en état de grâce, tombent cependant quelquefois et se relèvent vite ; et ceux qui oubliant Dieu et leur âme, vivent dans un état habituel de péché. La miséricorde de Dieu n'est pas moins grande à l'égard de ceux-ci. Elle supporte leur égarement avec une patience sans bornes ; elle les exhorte à la pénitence alors qu'ils ne méritent que le châtiment. On est étonné de la patience de Dieu ; les pécheurs marchent le front levé, ils semblent un vivant défi jeté à la Providence et à la justice de Dieu, et souvent des âmes animées d'un zèle peu éclairé sont tentées d'accuser la lenteur des jugements divins. Il y a dans ce zèle indiscret un orgueil caché et une ignorance profonde des miséricordes de Dieu. Pour nous engager à l'humilité, souvenons-nous de cette belle parole de saint Augustin : « Il n'y a pas un seul péché commis par un
« homme qui ne puisse être commis par un autre homme

1. Discours spirituels.

« si la grâce de Celui qui a fait l'homme vient à lui man-« quer. » Et, pour comprendre la miséricorde de Dieu à l'égard des pécheurs, méditons cette parole du Christ : *Je ne suis point venu chercher les justes, mais les pécheurs.*

Oui, Dieu attend toujours que le pécheur revienne à lui; mais si jusqu'à la fin, il reste sourd à ses prières, la justice alors est d'autant plus impitoyable que la miséricorde aura été plus longtemps patiente et méprisée. Aussi, il ne faut pas que la bonté de Dieu nous aveugle et nous fasse tomber dans un excès de confiance où nous perdrions de vue la sévérité des jugements divins. C'est cet excès qu'on appelle présomption : nous allons l'étudier avec saint Thomas. (1)

La présomption, dit le saint docteur, est une espérance immodérée, et l'espérance a pour objet un bien dont l'acquisition est possible, quoique difficile. Or, l'homme peut atteindre le bien qu'il désire de deux manières : soit par ses forces personnelles, soit à l'aide d'un secours de Dieu. L'espérance doit donc s'envisager à un double point de vue, et elle peut, dans l'un et l'autre cas, dégénérer en présomption. S'il s'agit d'un bien que nous pouvons atteindre par nos propres forces, l'espérance devient présomption lorsque ce bien est accessible sans doute, mais dépasse les facultés de tel ou tel homme en particulier. On est présomptueux lorsqu'on entreprend une œuvre qui excède notre pouvoir quoiqu'elle ne soit pas au dessus des forces humaines en général. S'il s'agit d'un bien qu'on ne peut obtenir qu'avec le concours de la grâce divine, on pèche par présomption quand on veut l'atteindre

. 2ª, 2ᵃᵉ. q. XXII.

sans l'appui de la miséricorde de Dieu, comme par exemple, un homme qui espérerait le pardon sans la pénitence, la gloire sans les mérites.

Cette présomption est un péché contre le Saint-Esprit, car elle nous fait mépriser le secours de la grâce sans laquelle nous ne pouvons jamais sortir de l'abîme du mal. Il y a donc dans la présomption un mépris implicite de la grâce ; elle est par conséquent un péché grave, moins grave cependant que l'excès opposé : le désespoir. Saint Thomas en donne une raison sublime. Il est, dit-il, plus naturel à Dieu d'être miséricordieux et de pardonner que de punir, car la miséricorde est une suite nécessaire de cette bonté infinie qui est essentielle à la Divinité ; tandis que la punition du crime lui est, pour ainsi dire, accidentelle, puisque le châtiment n'a d'autre cause que le péché. Or, il est moins injurieux pour Dieu de trop compter sur une miséricorde qui lui est naturelle, que de lui attribuer une haine implacable à laquelle il ne consent que forcé par notre impénitence finale.

Saint Thomas distingue ensuite avec une profondeur admirable deux sortes de présomptions. La première et la plus grave est celle qui consiste à espérer le pardon, tout en gardant la volonté bien arrêtée de rester dans le péché ; la seconde, au contraire, est celle d'une âme que sa faiblesse entraîne à une faute et qui, en même temps, espère le pardon, parce qu'elle a le désir de la pénitence et qu'elle prévoit le repentir. Cette présomption, ajoute saint Thomas, diminue la gravité du péché, parce qu'elle suppose que la volonté, qui succombe un moment, n'est nullement fixée dans le mal.

Le remède contre la présomption est la crainte de Dieu ; ce sentiment bien dirigé peut conduire très haut dans la

vie spirituelle, selon cette parole de saint Paul : *perficientes sanctificationem in timore Dei* (1) ; mais il a besoin d'être analysé et bien compris.

Saint Thomas se demande d'abord si Dieu peut être pour nous un objet de crainte, car il semble que cette bonté, dont nous venons de raconter les miséricordes, doit être plutôt la cause d'une indestructible espérance. Il répond (2) que la crainte a un double objet : le premier est le mal en lui-même, et le second est le principe d'où le mal peut nous arriver. Considéré sous le premier aspect, il est évident que Dieu ne peut pas nous être redoutable, puisqu'il est la bonté essentielle ; mais, en tant que Dieu est le principe d'où peut descendre sur nous un juste châtiment, Dieu peut et doit être un objet de crainte.

Les théologiens distinguent la crainte filiale et la crainte servile. La première est celle qui nous éloigne du péché pour le péché lui-même et pour la peine qu'il fait à Dieu : on l'appelle filiale, car le sentiment d'un fils est de ne pas vouloir contrister le cœur de son père. La crainte servile est celle qui nous fait éviter le péché à cause du châtiment qu'il mérite. La crainte qui participe de l'une et de l'autre s'appelle la crainte initiale.

La crainte servile ou plutôt, comme parlent les théologiens, la crainte *servilement servile*, c'est-à-dire celle qui ne redoute que le châtiment, sans aucun souci de l'offense faite à Dieu, cette crainte, dis-je, est mauvaise et condamnable ; mais la crainte servile proprement dite est bonne, car il nous est parfaitement permis de redouter le châtiment, pourvu que nous ne fassions pas abstraction de l'offense faite à Dieu.

1. II Cor., VII, 1.
2. 2ª, 2æ. q. XIX, a. 1 et seq.

La crainte initiale et la crainte filiale sont substantiellement les mêmes, elles ne diffèrent que spécifiquement.

La crainte filiale est toujours en proportion avec la charité, car plus nous aimons Dieu et plus aussi nous craignons de lui déplaire et d'être séparés de lui. La crainte servile, au contraire, s'efface devant l'amour, cependant la crainte du châtiment demeure toujours (que l'on remarque bien ces paroles de saint Thomas) ; elle diminue, il est vrai, à mesure que la charité augmente, mais elle ne disparait jamais complètement. Nous avons appelé l'attention sur cette doctrine de saint Thomas, parce qu'elle est la condamnation formelle de ces erreurs contre lesquelles le génie de Bossuet s'élève avec tant de force. Les *nouveaux mystiques* prétendaient que l'abandon à la volonté de Dieu consiste à être complètement indifférent au salut ou à la damnation, et qu'une âme parvenue *à ce saint abandon* doit rester désintéressée à la pensée des châtiments de la justice divine : « Cette indifférence barbare, dit « Bossuet, comporte de plus funestes dispositions que « celle des libertins qui se contentent de dire en leur « cœur : Dieu a décidé de mon sort, je n'ai qu'à demeurer « sans rien faire. » (1)

Non, la crainte de la réprobation ne s'évanouit jamais ; elle reste dans l'âme en même temps que la charité la plus éprouvée. Quant à la crainte filiale, elle persévère jusque dans la patrie ; mais alors, elle est dépouillée de toute appréhension, puisque la volonté des bienheureux est fixée dans le bien par la perfection de la gloire, et elle se transforme en une admiration éblouie des bontés de Dieu.

1. *Instruction sur les états d'oraison*, livre III, nº 17.

CHAPITRE VII

DE LA PROVIDENCE DE DIEU.

Il n'est peut-être pas de dogme plus consolant pour l'âme intérieure que celui de la Providence de Dieu. N'est-il pas doux, en effet, de penser que c'est la main de Dieu qui nous conduit et qui nous soutient au milieu des obstacles et des amertumes de cette vie, que tout ce qui nous arrive est permis par sa Providence en vue de notre sanctification, qu'il est toujours penché vers nous pour écouter les cantiques d'actions de grâces que murmurent nos lèvres, ou recueillir les larmes que nous versons dans les sombres heures de la tentation, du découragement et de la lutte ? — « *Dieu*, dit la sainte Écriture, a trouvé Jacob son peuple dans une terre déserte, dans un lieu désolé, dans une immense solitude : il l'a entouré de ses soins, il lui a enseigné sa loi et l'a gardé comme la prunelle de ses yeux (1). — Il vous a confié à ses anges, dit le Psalmiste, afin qu'ils vous gardent dans toutes ses voies et qu'ils vous portent dans leurs bras (2). L'Évangile nous

1. Deut., XXXII, 12.
2. Ps. XC. 11.

prêche cette doctrine avec des accents plus suaves encore: Regardez les oiseaux du ciel, dit Notre-Seigneur, ils ne sèment pas, ils ne moissonnent pas, ils n'entassent pas dans les greniers, et votre Père céleste les nourrit. Ne lui êtes-vous pas beaucoup plus chers que les oiseaux du ciel ?... Voyez comme croissent les lis des champs ; ils ne travaillent pas, ils ne filent pas, et cependant, je vous le dis en vérité, Salomon dans toute sa gloire n'a pas été vêtu comme l'un d'eux, Si Dieu pare ainsi un brin d'herbe qui fleurit aujourd'hui et qui meurt demain : combien plus aura-t-il soin de vous, hommes de peu de foi (1).

La foi en la Providence de Dieu ne nous dispense pas de la grande loi du travail à laquelle tout homme est soumis : L'homme est né pour travailler comme l'oiseau pour voler, dit Job (2); le chrétien, plus que tout autre, doit accepter avec joie la part de labeur qui lui est faite, et réaliser à la lettre ce précepte de l'Apôtre : travaille comme un vaillant soldat du Christ (3). S'il se souvient que Dieu donne leur pâture aux oiseaux du ciel, il doit savoir aussi que, selon la parole de l'Apôtre (4), celui qui ne veut pas gagner son pain de chaque jour n'est pas digne de le manger. Mais Jésus-Christ a voulu nous enseigner qu'après avoir fait ce qui dépend de nous pour mériter les dons de la Providence, nous devons jeter en Dieu toute notre sollicitude, parce qu'il a soin de nous (5) et qu'il ne peut pas oublier l'ouvrage de ses mains.

Exposons maintenant, d'après saint Thomas, le dogme catholique de la providence de Dieu.

1. Matth., VI, ℣. 2 et seq.
2. V, 7.
3. II Timo., II, 3.
4. II Thess., III, 10.
5. I Petr., V, 7.

Il y en a, dit-il (1), qui ont nié la Providence et soutenu que le monde, produit du hasard, s'en allait à l'aventure sans être dirigé par une intelligence suprême ni par une volonté souveraine. D'autres ont cru que Dieu s'occupe, il est vrai, du gouvernement général du monde, mais qu'Il ne dirige pas chaque être en particulier. Ces deux opinions sont fausses, et il faut admettre non seulement une Providence universelle, mais encore une direction positive de Dieu sur chaque être en particulier.

Comme tout être, dit saint Thomas, agit en vue d'une fin, la disposition des effets en vue de cette fin doit s'étendre aussi loin que porte la puissance de causalité du premier agent : car, lorsque, dans la coordination de certaines œuvres vers un but, il survient un événement qui en détourne une ou plusieurs, ce ne peut être qu'en vertu d'une cause étrangère qui renverse totalement ou en partie le plan de l'agent principal. Or, la causalité de Dieu s'étend à tout ce qui est, non seulement en général, mais encore en particulier ; il faut donc reconnaître que tous les êtres, dans leurs existences individuelles et dans leur marche générale, sont soumis à l'action de Dieu et gouvernés par sa Providence, qui peut se définir : la raison de l'ordre des choses vers leur fin.

La réponse aux objections fait mieux saisir cette thèse un peu abstraite de saint Thomas.

Si tout est soumis à la Providence, dit-on, tout est donc prévu par Dieu, et ce qu'on appelle le hasard (2) n'est

1. I^a p., q. xx, a, 2 et sq.

2. Les plus graves théologiens se servent quelquefois de ce mot : ainsi Bossuet, dans une de ses lettres, parle d'une *espèce de hasard* qui doit déterminer quelques détails de la vie commune.

(xve lettre à Mme de Maisonfort)

plus qu'un vain mot. Cependant il arrive parfois des événements tellement fortuits et auxquels on est si peu préparé, qu'il est difficile de les ranger dans l'ordre de la Providence.

Il faut, répond saint Thomas, établir une distinction profonde entre la cause universelle et une cause particulière. L'ordre prévu par la cause universelle ne peut jamais être troublé, tandis que les dispositions d'une cause particulière sont souvent renversées par un événement qu'elle n'a pas voulu ou qu'elle n'a pas pu prévoir. Cet événement imprévu est fortuit et paraît un effet du hasard pour la cause particulière sur laquelle il tombe à l'improviste; mais, aux regards de la cause universelle à laquelle rien ne peut échapper, il est prévu et soumis à son action générale. Saint Thomas choisit un exemple qui fait parfaitement comprendre sa pensée : Un maître donne séparément à deux de ses serviteurs l'ordre de se rendre dans tel lieu; leur rencontre à l'endroit désigné est, pour eux, un effet du hasard, mais elle a été prévue par le maître qui les a envoyés. Nous sommes des serviteurs à l'égard de Dieu; nous recevons des ordres et nous marchons; tous les êtres en reçoivent aussi comme nous, ils s'avancent sous l'impulsion de Dieu; et, dans cette marche universelle, il y a des rencontres, des surprises qui sont pour nous un effet du hasard, mais qui rentrent, en dernière analyse, dans les plans généraux de la Providence de Dieu.

L'objection la plus forte, celle que l'on retrouve à tout moment sur toutes les lèvres, est puisée dans le spectacle des maux qui accablent le monde,

Quiconque est appelé à gouverner, doit, dit-on, s'il est sage et bon, prémunir ceux qui lui sont confiés contre

les malheurs qui peuvent fondre sur eux ; or, nous ne voyons et nous ne sentons que trop les maux qui ravagent le monde, c'est donc parce que Dieu ne peut pas les empêcher, et alors Il n'est pas Tout-Puissant, ou plutôt c'est parce qu'il ne daigne pas abaisser ses regards jusqu'à nous et que les soins de ce qu'on appelle la Providence sont indignes de sa Majesté suprême.

Nous ne pouvons pas, répond saint Thomas, appliquer à la cause universelle des considérations qui ne sont vraies que lorsqu'il s'agit d'une cause particulière. Sans doute, il est du devoir de tout supérieur de préserver ses sujets des malheurs auxquels ils sont exposés, mais le Maître suprême peut permettre, dans certains cas, un mal relatif qui est réclamé par le bien de l'ensemble. Ainsi, un chef d'État doit laisser appliquer dans toute leur rigueur les lois afflictives parce que le bien général le veut ainsi ; de même, Dieu peut permettre des maux qui sont comme un des éléments de la perfection et de l'harmonie générales. Si Dieu empêchait tous les maux, il tarirait la source de beaucoup de biens ; il permet au lion de dévorer sa proie et de puiser dans le sang sa force et sa vie, comme il a permis la folie des tyrans pour faire resplendir dans toute leur gloire le courage et la grandeur d'âme des martyrs. C'est la même pensée qu'exprime saint Augustin en disant que le Dieu Tout-Puissant ne permettrait jamais le mal s'il n'était tellement puissant et bon qu'il peut faire sortir le bien du mal lui-même.

L'objection, quoique affaiblie, n'est pas cependant complètement résolue. Que Dieu permette certains maux dont il tire un plus grand bien, soit; mais comment expliquer les malheurs qui tombent sur les âmes justes et qui semblent s'acharner sur elles ?

Voici la réponse que donne saint Thomas dans son ad-
nirable commentaire du livre de Job.

En toute chose, dans la recherche de la vérité comme illeurs, il faut se résoudre à marcher pas à pas, à s'élever lu moins parfait au plus parfait, et à dégager peu à peu a vérité des nuages qui la voilent. Ces premiers philo-ophes ont complètement méconnu le dogme de la Provi-lence, mais ceux qui les suivirent ne tardèrent pas à con-stater, par l'ordre qui règne dans le monde, l'action diri-geante d'une intelligence infinie. Cependant, à cause de 'inégale répartition des biens et des maux dans l'huma-nité, ils nièrent, dans les affaires humaines, l'action de cette Providence qu'ils admettaient pour le monde matériel : is reconnurent, les uns le hasard, les autres la fatalité.

Ces deux erreurs, si elles eussent prévalu, arrachaient du cœur de l'homme le respect et la crainte de Dieu, et, par conséquent, ouvraient la porte à toutes les dégradations et à toutes les infamies. Aussi, ceux qui furent animés de l'esprit divin firent-ils tous leurs efforts pour détruire ces systèmes désastreux et inculquer profondément dans la conscience humaine le dogme fondamental de la Provi-dence divine. Parmi les livres saints, celui de Job tient le premier rang dans la question qui nous occupe, car il aborde l'objection par son côté le plus spécieux : les mal-heurs du juste. Quand Dieu accorde aux méchants les biens de ce monde, il semble donner des armes contre la réalité de sa Providence, quoique sa miséricorde, qui s'efforce de toucher les cœurs rebelles, soit une explication suffisante de la difficulté ; mais que, sans cause apparente, il verse sur une âme le calice amer de toutes les douleurs humaines, voilà ce qui paraît renverser par la base le dogme de la Providence.

Le problème est nettement posé dans le livre de Job. Dès les premières paroles, l'auteur (1) nous représente Job comme un homme absolument irréprochable: *Erat vir simplex, rectus, timens Deum et recedens à malo.* C'était un homme simple, droit, craignant Dieu et évitant le mal. Ces seuls mots, dit saint Thomas, résument les principaux traits d'une sainteté parfaite. L'homme, en effet, peut pécher contre le prochain, contre lui-même et contre Dieu. Les péchés contre le prochain se ramènent à deux principes : la fourberie ou la violence ; or, il est dit que Job était un homme simple et droit. La simplicité est opposée à la fourberie, comme la rectitude à la force, car la rectitude n'étant que la justice appliquée à nos rapports avec le prochain répugne par cela même à la violence et à la force. Cette rectitude à l'égard du prochain, Job l'observait envers Dieu, car le texte sacré ajoute *timens Deum,* et enfin envers lui-même comme le prouvent ces paroles : *recedens à malo.* Ces paroles indiquent, en effet, que Job fuyait le mal non seulement à cause du tort qu'il peut faire à autrui, cette idée a déjà été exprimée ; non seulement à cause de l'offense faite à Dieu, puisque l'écrivain sacré vient de dire : *timens Deum* ; mais encore à cause du mal en lui-même.

La sainteté de Job était donc éminente ; et, comme pour faire mieux ressortir l'horreur des maux qui vont l'accabler, l'Écriture sainte donne tout le détail de ses richesses, de ses prospérités et de ses joies ; vient ensuite le récit de ses infortunes. Alors Job se leva, déchira ses vêtements, se prosterna et dit : *Le Seigneur m'avait donné ces biens,*

1. Saint Thomas ne résout pas la question de savoir si l'auteur du livre de Job est Job lui-même ou tout autre écrivain sacré.

le Seigneur me les a enlevés : il est arrivé ce qu'il a plu au Seigneur, que son saint nom soit béni.

Job éprouve cette profonde et légitime tristesse dont nous avons assigné les limites dans un des chapitres précédents, et il proclame l'action de la Providence de Dieu dans les choses humaines. En disant : *le Seigneur m'a donné ces biens,* il confesse que les prospérités de ce monde sont un effet des largesses divines et non le résultat du hasard, de la fatalité, ou même de l'industrie de l'homme. Lorsqu'il ajoute : *Le Seigneur me les a enlevés,* il affirme que les adversités ont pour cause les insondables jugements de la Providence, et il nous enseigne que l'homme, dépouillé de tous ses biens, n'a pas pour cela le droit de se plaindre. Ils sont un don gratuit de Dieu, qui peut sans injustice nous les abandonner pour un temps ou pour toujours, et, quand il les retire, il ne fait que reprendre ce qui est à lui.

« Il a plu à la divine Providence, dit saint Augustin, de « préparer aux bons pour la vie future des biens dont les « méchants ne jouiront pas, et aux méchants des maux « dont les bons n'auront point à souffrir : mais quant aux « biens et aux maux de cette vie, elle a voulu qu'ils « fussent communs aux uns et aux autres, afin qu'on ne « désirât point avec trop d'ardeur des biens que l'on par- « tage avec les méchants, et qu'on n'évitât point comme « un déshonneur des maux qui souvent éprouvent les « justes... Il ne faut point s'imaginer, quand les bons « et les méchants sont également affligés, qu'il n'y ait « point entre eux de différence parce que leur affliction « est commune. Le même malheur, venant à tomber sur « les bons et les méchants, éprouve, purifie, fait res-

« plendir les uns, tandis qu'il damne, écrase, anéantit les « autres (1) ».

Le spectacle de l'inégale répartition des biens et des maux de ce monde, n'est donc pas un argument contre la Providence : Dieu en a ainsi disposé pour nous apprendre à juger les uns et les autres à leur juste valeur, et surtout afin de faire soupirer notre âme après le lieu et le jour où la justice suprême rendra à chacun selon ses œuvres.

La troisième objection peut se formuler ainsi : Dieu a créé l'homme libre, il lui a remis le soin de ses destinées et, comme parle l'Écriture, *il l'a laissé entre les mains de son conseil* (2). Nous pouvons donc nous gouverner nous-mêmes par notre libre arbitre ; nous sommes à nous-mêmes notre Providence, et dès lors, celle de Dieu est inutile. Non, répond saint Thomas, le libre arbitre n'exclut pas la Providence, il prouve seulement que nous ne sommes pas fatalement déterminés comme les créatures privées de raison. Nous avons le choix des moyens qui peuvent nous faire parvenir à notre fin, mais nos actes libres se ramènent à Dieu comme à leur cause dernière (3). Il est nécessaire que tout ce qui émane de notre liberté soit soumis à l'action divine ; aussi, la Providence humaine est dominée par la Providence divine comme une cause particulière est soumise à la cause générale et universelle. Notre liberté ne nous affranchit donc pas de la Providence de Dieu, mais elle s'y ramène comme à son principe premier.

Reposons-nous maintenant dans la pensée de cette

1. *Cité de Dieu*, liv. I, ch. VIII.
2. Eccl., II, ℣. 14.
3. Ces paroles de saint Thomas contiennent en germe la théorie célèbre de la prémotion physique, la seule explication plausible de la liberté ; mais on comprendra que nous ne la développions pas ici.

ineffable Providence, qui ne permet les épreuves de cette vie que pour nous faire désirer avec plus d'ardeur le jour béni où nos regards se consoleront des ombres de l'exil dans les visions de la patrie. Si la vie de ce monde n'avait pour nous que des sourires, nous oublierions peut-être que *nous n'avons pas ici-bas une demeure permanente* (1) et que nous devons, comme les enfants d'Israël, fixer pour un moment nos tentes dans le désert (2). Attendons patiemment le retour de ceux, c'est-à-dire des saints, que le véritable Moïse a envoyés à la découverte de la Terre Promise. Ils l'ont entrevue *du sommet des montagnes* (3) c'est-à-dire, des hauteurs sublimes où leur vertu les a élevées ; mais ils n'ont pu en cueillir les fruits qu'après avoir passé le torrent (4) où mugissent les flots de toutes les afflictions humaines. Leur retour parmi nous, c'est-à-dire les exemples qu'ils nous ont laissés, et dont l'imitation fidèle les ressuscite sous nos yeux, nous dira que cette terre *où coulent le lait et le miel* est entourée *de puissantes murailles et habitée par une vaillante race ;* et que, si nous voulons, comme eux, savourer un jour la douceur de ses fruits, il faut, dès maintenant, nous résoudre à des labeurs, à des combats, à des épreuves, dont nous sortirons vainqueurs à condition de compter moins sur nos propres forces que sur la grâce toute-puissante de la Providence de Dieu.

1. Hébr., XIII, 14.
2. Num., XIII.
3. *Ibid.*, 18.
4. *Ibid.*, 24.

CHAPITRE VIII

DE LA TRINITÉ.

Jusqu'à présent nous avons médité sur les perfections divines qui sont communes à l'essence de Dieu ; mais tous les fidèles savent que cette unité est trine, et que Dieu, un en substance, est trois en personne.

Si jamais l'intellligence humaine est accablée sous le poids de l'immensité de Dieu, c'est surtout lorsqu'elle plonge ses regards dans ces profondeurs et qu'elle essaie de soulever ces impénétrables voiles. L'étude que nous entreprenons dans ce chapitre, quelque aride et sèche qu'elle paraisse, est cependant admirablement propre à faire germer dans notre âme cette vertu qui est la base inébranlable de la vie intérieure : l'humilité. Sans elle, en effet, la vie spirituelle est un édifice bâti sur le sable : si nous ne sommes pas entièrement convaincus du peu que nous sommes ; si nous ne faisons pas une guerre acharnée à cette tendance malheureuse qui porte tout homme à se complaire dans la pensée de perfections souvent imaginaires ; si nous n'aimons pas à constater nos défauts pour nous en humilier et les combattre ; si dans nos rapports avec le prochain, nous méritons ce sanglant reproche de

Notre-Seigneur: « *Hypocrite, arrache d'abord la poutre qui est dans ton œil, et alors tu pourras songer à enlever la paille qui est dans l'œil de ton frère* (1); » en un mot, si nous ne sommes pas profondément humbles ou si nous ne le travaillons pas à le devenir, tous nos efforts sont inutiles, et quand nous dirions à Dieu: « *Seigneur, Seigneur, n'avons-nous pas enseigné en votre nom: n'avons-nous pas chassé les démons et opéré d'éclatantes œuvres?* » il vous sera répondu: « *Je ne vous connais pas* (2) ». Toutes nos études sur les perfections divines doivent faire naître et grandir cette vertu nécessaire; car, à mesure que l'on avance dans la connaissance de Dieu, la lumière qui vient d'en haut nous fait voir avec évidence que nous ne sommes rien, et que nous ne pouvons rien sans le secours immédiat et continuel de Dieu. Mais, c'est surtout quand nous essayons de pénétrer dans le sanctuaire de la vie intime de Dieu que la lumière devient trop éblouissante pour la faiblesse de notre regard, et qu'après de vaines tentatives pour mesurer l'abîme, nous sommes obligés de redire, avec le profond sentiment de notre néant, ces grandes paroles de Bossuet: « Je m'y perds, je n'en puis plus! » (3) Tel est le fruit que nous devons retirer de notre méditation sur le mystère de la Trinité.

Il y a un Dieu souverainement parfait, infini, éternel, absolu. De toute éternité, Il engendra un fils semblable à Lui. Le terme de cette génération est une personne reellement distincte de la première, et cependant infinie, éternelle, absolue, comme Elle. Dans les profondeurs des

1. Luc, VI, 42.
2. Matth., VI, 22, 23.
3. Élévations.

cieux, Dieu prononce une parole d'une fécondité infinie : « *Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui* » (1). Ce Fils n'est pas créé, il n'est pas fait, il n'est pas produit : il est *engendré*. Il n'y a entre le principe et le terme de cette mystérieuse génération aucune priorité de temps, car la première et la seconde personne de la Trinité sont éternelles. De ces deux personnes procède une troisième, distincte du Père et du Fils : le Saint-Esprit, Dieu comme eux, éternel et souverainement parfait.

« Aucun entendement, dit Taulère, ne peut comprendre comment cette unité substantielle, si simple dans son essence, se communique néanmoins à trois personnes, ni ce qui distingue celles-ci ; comment le Père engendre son Fils ; comment le Saint-Esprit émane du Père et du Fils, tout en restant au-dedans de soi dans une ineffable complaisance de soi-même ; comment le Père prononce son Verbe éternel, et comment de la complaisance mutuelle qui procède des deux émane un amour ineffable qui est le Saint-Esprit ; comment ces émanations refluent vers leur source dans une perfection inexprimable. Si vous considérez l'essence, le Père est, en puissance, en sagesse et en amour, ce que sont le Fils et le Saint-Esprit ; et il en est de même du Fils et du Saint-Esprit à l'égard du Père. Mais si vous considérez les personnes, vous y trouvez une distinction profonde ; et ces flux et reflux s'opèrent dans l'unité de nature et d'une manière que nulle image ne saurait exprimer (2) ».

Saint Thomas se demande (3) s'il est permis à l'homme de

1. Ps 267.
2. Sermon pour la fête de la Trinité.
3. *In Boël. De Trinitate*, q. XI, a. 1.

scruter les secrets divins, mais il s'enhardit en disant que, puisque toute la perfection consiste dans notre union avec Dieu, notre raison doit s'efforcer d'avancer dans la connaissance de Dieu, afin que notre intelligence puisse se reposer dans ces méditations divines. Nous ne pouvons pas, ajoute-t-il, pousser nos investigations au-delà des limites infranchissables pour l'intelligence, et notre raison doit s'incliner toujours devant cette lumière supérieure que Dieu a daigné allumer dans nos âmes. Le mystère de la Trinité est par excellence une vérité de foi, car, sans la révélation, nous ne l'aurions pas même soupçonné.

Nous ne connaissons Dieu, en effet, que par les créatures, elles nous aident à remonter vers Lui comme à leur cause ; or, la causalité divine étant un principe commun aux trois personnes, les créatures, qui proclament l'existence et l'unité de Dieu, se taisent sur la Trinité des personnes. Aussi, nous ne pouvons alléguer aucune preuve rationelle décisive en faveur du dogme de la Trinité ; il faut nous contenter de croire et soumettre notre raison à l'autorité de la foi. Il y a cependant des convenances qui, sans autoriser des conclusions rigoureuses, éclairent le mystère de tremblantes lueurs, et suffisent pour nous encourager à faire quelques pas vers ces inaccessibles hauteurs, dont la trop grande lumière ne nous permettra jamais de gravir les dernières cimes. Nous n'avons donc pas la prétention de *prouver* la Trinité, nous voulons simplement exposer les probabilités dont saint Thomas entoure ce dogme (1).

On doit remarquer d'abord que le mystère de la très sainte Trinité, tel qu'il nous est révélé par les saintes Écri-

1. I[a] p., q. XXVII a. 1 et seq.

tures, suppose en Dieu une activité intérieure dont le terme est immanent, et dont le résultat est la génération du Verbe et la procession du Saint-Esprit. Nous disons qu'il faut reconnaître en Dieu une activité intérieure; car, dans la génération de son Verbe, la première personne de la Trinité émet un acte d'une intensité et d'une puissance infinies puisqu'elle engendre un Dieu. Si le Père gardait dans une immobilité éternelle les flots de la divinité, Il régnerait solitaire dans les profondeurs des cieux. Il n'aurait pour témoin de sa gloire que les espaces silencieux, et aucun écho ne répondrait à sa voix, quand il appellerait à lui un autre Lui-même pour lui faire partager son bonheur et régner avec Lui dans les siècles des siècles. Il n'en est pas ainsi. La vie divine ne peut rester inactive, cette perfection souveraine ne peut rester inféconde; aussi la première personne de la Trinité porte dans son sein (c'est la parole de l'Écriture), cette sagesse éternelle, dont il est écrit: *Nondum erant abyssi et ego jam concepta eram : ante colles ego parturiebar* (1) : Les abîmes n'existaient point que j'étais déjà conçue; j'étais enfantée avant les collines.

Cette activité est immanente, c'est-à-dire, que l'effet ne s'en fait sentir que dans l'essence divine. L'intelligence humaine, dans la conception de la vérité, est une image affaiblie de l'activité intime et immanente dont nous parlons. Lorsque nous concevons une vérité, il procède de nous et en nous un verbe qui est l'image de la chose comprise: c'est la plus noble de toutes les activités créées; nous devons donc, à plus forte raison, la reconnaître en Dieu, et c'est à ce prix seulement que l'on sauve, dans

1. Prov., c. VIII. 24, 25.

l'explication du mystère, l'unité de la substance et la consubstantialité des personnes.

Saint Thomas cite (1) les nombreux textes de l'Écriture dans lesquels le Verbe est appelé Fils de Dieu : le mode de procession du Verbe est donc une génération réelle.

Pour qu'il y ait entre la seconde et la première personne de la Trinité une relation de filiation et de paternité, il faut que le Verbe procède du Père dans un acte vivant, et qu'il lui reste uni dans la similitude de nature : telles sont les conditions de toute génération. Or, le Père engendre le Verbe dans un acte d'une vie inénarrable ; il lui reste uni, puisque c'est une génération spirituelle, dont la conception de la vérité nous donne une idée ; enfin il y a entre eux non-seulement similitude, mais unité de nature : c'est donc une génération réelle et parfaite, et le Verbe est vraiment Fils de Dieu. Essayons maintenant de découvrir autant que le permet notre faiblesse, comment s'opère dans le sein de Dieu, cette ineffable génération (2).

Dieu se comprend lui-même : or, tout objet conçu par une intelligence et résidant en elle s'appelle pensée, parole intérieure, verbe. Il y a donc en Dieu, se comprenant lui-même, une pensée, une parole intérieure, un verbe de Dieu qui est, pour ainsi dire, comme un Dieu compris, ou plutôt conçu, dans une réelle et parfaite génération : aussi l'Évangile de saint Jean dit que le *Verbe était en Dieu*. Mais l'intelligence divine étant un acte toujours vivant, il suit de là que le Verbe a toujours été en Dieu et par conséquent qu'Il lui est co-éternel ; c'est ce que nous apprend saint Jean par ces paroles : « *Au commencement*

1. Cont. Gentes, lib. IV, c. II.
2. Cont. Gentes, lib. IV, c. XI.

était le Verbe ». En outre, l'intelligence divine étant non-seulement un acte, mais un acte pur, il faut admettre que la substance de l'intelligence divine est la raison formelle et fondamentale de son acte intellectuel ; l'être de son Verbe est donc le même que l'être de l'intelligence divine; or, l'intelligence divine se confondant avec la substance de Dieu (ainsi que nous l'avons vu dans un des chapitres précédents) nous concluons que le Verbe est de la substance même de Dieu, c'est-à-dire, qu'il est Dieu : « *Et Deus erat Verbum* ».

Ce Verbe de Dieu existant dans le Dieu qui l'engendre est subsistant en soi et, comme tel, distinct du Principe générateur : en d'autres termes, il y a entre le Père et le Fils unité de substance et distinction de Personnes.

Le Fils de Dieu est unique puisqu'Il est parfait et infini. La parole intérieure, que Dieu prononce de toute éternité, exprime totalement, dans une simplicité et une unité absolues, toute la pensée divine ; Dieu, dit Job, ne parle qu'une fois « *semel loquitur Deus* (1). »

C'est cette génération éternelle du Verbe de Dieu que Bossuet a célébrée dans la page sublime qui est dans toutes les mémoires et qu'on n'admirera jamais assez : « Où vais-je me perdre ? dans quelle profondeur ? dans « quel abîme ? Jésus-Christ, avant tous les temps, peut-il « être l'objet de nos connaissances ? sans doute, puisque « c'est à nous qu'est adressé l'Évangile. Allons, marchons « sous la conduite de l'aigle des Évangélistes, du bien-« aimé parmi les disciples, d'un autre Jean que Jean-« Baptiste, de Jean *enfant du tonnerre*, qui ne parle « point un langage humain, qui éclaire, qui tonne, qui

1. XXLIII, 14.

« étourdit, qui abat tout esprit créé sous l'obéissance de « la foi, lorsque, par un rapide vol, fendant les airs, per- « çant les nues, s'élevant au-dessus des anges, des vertus, « des chérubins et des séraphins, il entonne son évangile par ces mots : « *Au commencement était le Verbe* (1).... »

La génération du Verbe n'épuise pas la fécondité de Dieu, car des deux premières Personnes procède une troisième : le Saint-Esprit.

Le Père contemple le Fils et il l'aime ; le Verbe fait refluer vers le Père cet éternel amour, et tous les deux s'étreignent dans un embrassement infini en l'unité du Saint-Esprit, qui est le mutuel amour du Père et du Fils, et qui procède de l'un et de l'autre, comme tout amour procède de l'intelligence de celui qui aime.

Le Saint-Esprit est l'amour essentiel du Père et du Fils ; par *cela même* sa relation avec la première Personne de la Trinité n'est pas, comme celle du Fils, une génération : aussi, pour l'exprimer, l'Église se sert de l'expression consacrée : procession. Cette différence est fondée sur la nature même du mode d'action de l'intelligence et de la volonté. L'acte intellectuel, en effet, s'opère dans sa plénitude, lorsque l'objet compris s'imprime dans l'intelligence pour y produire une fidèle image de sa nature propre, tandis que l'acte de la volonté consiste dans un mouvement de cette puissance vers le but qui l'attire. L'acte intellectuel est donc une génération puisqu'il y a reproduction dans l'intelligence de l'objet compris ; l'acte de la volonté, au contraire, ne consiste que dans l'impulsion qui l'incline vers son objet. On ne peut donc pas dire que la Personne divine qui procède de la volonté et de l'amour

1. *Élévations*, XIIe semaine, VIIe élévation.

du Père soit *engendrée*; mais elle est le résultat et le terme où tend par un amour réciproque la volonté du Père et du Fils. Telle est la troisième Personne de la Trinité, le Saint-Esprit, Dieu comme le Père et le Fils (1).

Nous n'avons donné sur le mystère de la Trinité que les notions indispensables à tout fidèle, car il n'est pas permis d'ignorer ce que signifie le dogme d'un Dieu Un en substance et Trine en personnes : mais nous avons écarté les innombrables questions théologiques qu'il soulève. C'est un mystère dans lequel se perd l'intelligence humaine : jamais nous ne comprendrons cette Unité qui, dans sa simplicité absolue, contient trois personnes réellement distinctes.

La multiplication des Personnes ne multiplie pas l'essence (2); le Père, le Fils et le Saint-Esprit renferment chacun toute la divinité, car ils sont Dieu, et cependant ces trois Personnes ne forment qu'une substance divine qui est absolument indivisible et Une. Si on considère les Personnes, ils sont trois, si on en considère la substance, ils sont Un : « *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo : Pater, verbum et spiritus sanctus et hi tres unum sunt* (3). »

Un jour, quand la lumière de la vision béatifique éclairera ces abîmes d'où jaillit le Verbe et où l'Esprit abrite de ses ailes le Père et le Fils, nous entendrons, sans en comprendre toute la profondeur, cette parole qui remplit l'Éternité : « *Ego hodie genui te ;* » nous écouterons les murmures de ces trois Océans qui s'agitent au sein de Dieu, dont le flux et le reflux vont du Père au Fils, du Fils

1. I pars. q. XXXVII, a. 4.
2. I pars. q. XXXIX, a. 2.
3. I Joan., v. 7.

au Père, du Fils et du Père au Saint-Esprit, pour se perdre dans une incompréhensible Unité; quand le Père, le Verbe et le Saint-Esprit nous apparaîtront dans toute leur gloire, oh! alors notre être tout entier, enivré *au torrent des voluptés divines* (1), n'aura pas assez de l'éternité pour chanter les miséricordes de Dieu, et adorer cette Majesté Une et Trine que ni les hommes ni les anges ne comprendront jamais.

En attendant, courbons nous humblement devant la sublimité du mystère et suivons ce sage conseil de l'auteur de l'*Imitation: Quid prodest tibi alta de Trinitate disputare, si careas humilitate unde displiceas* Trinitati? *Alta verba vere faciunt hominem sanctum, sed bona vita efficit Deo carum.* Que te sert de discuter savamment sur la Trinité, si, manquant d'humilité, tu déplais à la Trinité? Ce ne sont pas les paroles savantes qui font de l'homme un saint, mais c'est la pureté de sa vie qui le rend agréable à Dieu.

1. Ps xxxv, 9.

CHAPITRE IX

DE L'INCARNATION.

Nous arrivons enfin au mystère qui est par excellence l'aliment de la vie intérieure. C'est en Jésus-Christ et par Jésus-Christ que les âmes, arrachées à elles-mêmes et aux convoitises de la nature déchue, se sont élevées à la pratique de ces vertus héroïques qui sont l'honneur de l'humanité, la gloire de l'Église, la joie des Anges et le triomphe de la grâce de Dieu.

C'est le mystère de l'Incarnation du Verbe qui a révélé au monde une perfection idéale inconnue avant lui, c'est la méditation de la vie, des souffrances et de la mort de Jésus qui a allumé dans les âmes un ardent amour qui purifie, transforme ou domine toutes les affections qui se disputent le cœur de l'homme; c'est là que Dieu a célébré avec l'humanité ces fiançailles mystiques chantées par le Cantique des Cantiques. Dieu a répondu aux soupirs de l'âme, qui se sentait trop éloignée de lui, car aucune des manifestations divines de la loi ancienne ne suffisait au mutuel amour de l'âme et de Dieu. Elle se souvenait qu'autrefois, avant la chute originelle, les ombrages de l'Eden avaient été les heureux témoins des communica-

tions intimes de l'homme et de Dieu. La voix qui sortait du buisson ardent, les apparitions fugitives des Anges, les splendeurs du temple de Salomon, l'arche d'alliance et les révélations des prophètes ne lui suffisaient plus ; il lui fallait un Dieu plus rapproché d'elle ; aussi, jusqu'à l'heure bénie où ce cantique : « *Gloire à Dieu au plus haut des cieux* » vint troubler le silence d'une nuit qui, depuis quatre mille ans, pesait sur le monde, l'âme humaine n'avait cessé de gémir et de dire avec l'épouse du Cantique : *Je vous adjure, ô filles de Jérusalem, si vous avez trouvé mon bien aimé, dites-le moi, car je me meurs d'amour* (1). » Dieu a entendu ces plaintes, il a eu pitié de ces angoisses « *et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire qui est la gloire du Fils unique de Dieu plein de grâce et de vérité* (2). » Tel est le mystère que nous allons étudier.

La première question que résout saint Thomas (3) répond à l'objection que l'on rencontre souvent sur les lèvres de ceux qui n'ont pas approfondi les mystères divins. On peut la formuler ainsi : l'Incarnation répugne à la souveraine Majesté de Dieu ; comment admettre, en effet, qu'un Être infini, éternel, immuable, incompréhensible, Dieu, en un mot, puisse, sans déroger, naître d'une femme, devenir petit enfant, vivre de la vie des hommes et mourir sur la croix ? Dieu, tel que nous le comprenons, réside dans une lumière inaccessible, il crée ou anéantit les mondes, la terre est devant lui comme si elle n'était pas :

L'Eternel est son nom, le monde est son ouvrage ;
Il entend les soupirs de l'humble qu'on outrage ;

1. Cant., V. 8.
2. Joan., I, 14.
3. IV p., q. I, a. 1.

Il juge les mortels avec d'égales lois,
Et, du haut de son trône, interroge les rois.

Voilà le seul Dieu digne de nos adorations, et l'on porte une atteinte grave à sa Majesté quand on nous parle de ses vagissements dans la crèche, de ses premiers pas dans la maison de Nazareth ; quand on le représente obéissant à Marie et à Joseph, quand on met sous nos yeux les scènes de sa vie et de sa mort.

A ces vaines objections, saint Thomas oppose la grande thèse des convenances de l'Incarnation, et il y découvre les merveilleuses harmonies que nous allons exposer.

Rien n'est plus digne d'un être, dit-il, (1) que d'agir sous l'impulsion des lois et de la tendance de sa nature ; or, Dieu est l'Être essentiellement bon et la loi de la bonté est de se donner, de se répandre en proportion même de son intensité. Une bonté médiocre se donnera peu ; une bonté infinie se donnera sans mesure : l'Incarnation a été le don suprême de Dieu, elle est donc en harmonie avec la nature divine.

Il est facile de voir que l'Incarnation est la limite extrême des communications divines et le dernier terme des dons de Dieu. En effet, Dieu nous a sans doute donné beaucoup quand il nous a créés, mais ces dons ne dépassent pas l'ordre de la nature ; les dons surnaturels sont plus précieux, mais ils sont créés ; la gloire de la vision béatifique est plus ineffable encore, mais, dans l'Incarnation, c'est Dieu lui-même qui se donne personnellement et sans restriction : elle est donc la diffusion la plus complète de cette bonté infinie qui n'a été rassasiée, pour ainsi dire, que par le don complet d'une personne divine

1. III. p. q. I, a. 1.

unie hypostatiquement à une nature humaine. Par la création, Dieu a fait de l'homme une créature rationnelle ; par le mystère de la grâce, il l'élève à la sainteté ; dans la vision béatifique, il en fait un bienheureux ; dans l'Incarnation, il en fait un Dieu : « Pouvait-il, dit saint Augustin (1), avec toute sa puissance et ses richesses infinies, faire et donner davantage ? »

Insistons sur cette grande idée, car on ne saurait trop éclairer et fortifier la foi des fidèles, souvent tentée de regarder le mystère de l'Incarnation comme une ombre au tableau des splendeurs divines.

Dieu était pleinement heureux ; il puisait dans la contemplation de sa beauté et de ses perfections un bonheur éternel et sans mélange ; mais il n'a pas voulu garder, pour lui seul, ses délices inénarrables dans les profondeurs des cieux, il a convié au banquet de sa béatitude des créatures qui devaient, dans la mesure de leurs facultés, partager le bonheur divin. Il a créé l'homme ; il lui a donné une intelligence pour le voir dans ses œuvres et pour y admirer un reflet de la beauté de leur auteur ; il lui a donné un cœur afin que, par son amour, il s'élevât encore plus haut, car, si l'intelligence voit Dieu, le cœur le savoure et devine des secrets que la raison n'ose pas scruter. L'homme était donc le chef-d'œuvre de Dieu : l'intelligence déposait sur son front un resplendissant diadème, son cœur faisait jaillir de ses lèvres des cantiques si doux que la terre et le ciel se taisaient pour l'écouter, et cependant, ce n'était pas assez pour la bonté de Dieu. L'homme était une créature raisonnable il a voulu en faire un fils *adoptif*. Il a déployé alors les richesses de sa

1. *In Joann.*

grâce, il s'est donné à lui d'une manière plus intime, il a éclairé son intelligence de lumières plus vives, il a séduit son cœur par les attraits d'une beauté mieux connue ; et, sous l'impulsion de la grâce, cette créature, si privilégiée déjà, s'est revêtue de clartés nouvelles qui font pâlir tous les dons de l'ordre naturel. Dieu ne s'en est pas tenu là : à l'homme, élevé au degré sublime de la filiation, il a préparé une destinée éblouissante qui mettait le comble aux témoignages de sa bonté. Il l'a appelé à jouir de son propre bonheur, à le voir, face à face, et sans voiles, tel qu'il est : Père, Fils et Saint-Esprit. L'être humain tout entier est convié à une félicité infinie qui apaisera tous ses désirs, et qui dépassera ce que l'imagination la plus ardente a pu rêver de joies inconnues. Cette destinée surhumaine a-t-elle épuisé la bonté de Dieu ? Après nous avoir donné la raison, la grâce, la vision béatifique, Dieu va-t-il, comme après l'œuvre des six jours, se reposer et dire que tout est parfait ? Non, non, tout n'est pas parfait, il reste encore quelque chose à donner, le cœur de Dieu veut aller plus loin ; ce n'était pas assez de faire de l'homme un bienheureux, il veut en faire un Dieu : « *Et verbum caro factum est.* »

Dieu ne pouvait rien faire de plus grand, sa bonté ne pouvait imaginer une diffusion plus complète ; que l'on ne dise donc plus que le mystère de l'Incarnation est indigne de la majesté de Dieu puisqu'il est la conséquence *presque* naturelle de sa bonté infinie.

D'ailleurs, l'Incarnation du Verbe est la manifestation la plus éclatante des attributs divins.

Dieu, dans ce mystère, a déployé sa toute-puissance puisqu'il a élevé l'homme au rang d'un Dieu ; il a fait éclater sa sagesse puisqu'il a concilié les droits de sa jus-

tice et les élans de sa tendresse ; mais ce qui doit peut-être nous toucher davantage, c'est que Dieu, grâce à l'Incarnation, a pu acquérir une des formes les plus émouvantes de la bonté : la pitié affectueuse (1).

Dieu est, en effet, par sa nature, incapable d'éprouver cette tristesse compatissante qui saisit tous ceux qui ont pris leur part dans le fardeau des douleurs humaines ; mais, après avoir revêtu une chair mortelle, il a, comme nous tous, pleuré sur la tombe d'un ami, il a eu pitié des foules qui se mouraient dans le désert ; il a été fatigué de la longueur du chemin (2) ; il s'est écrié dans l'accablement de sa tristesse : « *Mon Dieu, que ce calice s'éloigne de moi;* » enfin, n'en pouvant plus, il est tombé trois fois sur la route du Calvaire. Voilà le Dieu dont nous avons besoin. L'incarnation le met, pour ainsi dire, à notre niveau ; nous le retrouvons au fond de toutes nos douleurs ; c'est la voie la plus sûre pour nous rapprocher de Lui, si nous savons sanctifier nos larmes en les unissant aux siennes. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob était un Dieu terrible dont on osait à peine prononcer le nom ; mais le Dieu de l'Incarnation prend pitié de toutes nos douleurs puisqu'il les a Lui-même éprouvées, et quand nos plaies nous font pousser ces cris qui retentissent d'un bout à l'autre de l'histoire humaine, nous reprenons courage en entendant ces paroles tomber de la bouche du Verbe incarné : « *Bienheureux ceux qui pleurent car ils seront consolés* (3). »

Nous pouvons donc conclure avec saint Thomas que l'Incarnation ne rabaisse pas la nature de Dieu, puis-

1. *Contenson*, liv. IX, spec. III.
2. *Fatigatus ex itinere sedebat.* (*Joann.*, IV, 6).
3. Matth., V, 5.

qu'elle est la plus parfaite expansion de sa bonté et la révélation la plus pure de ses attributs.

Était-elle nécessaire pour le salut du monde ?

Saint Thomas répond (1) qu'une chose peut être nécessaire de deux manières : ou absolument ou relativement. Une chose est d'une nécessité absolue quand elle est un moyen indispensable pour atteindre la fin qu'on se propose ; elle est nécessaire d'une manière relative, quand elle est simplement très utile pour accomplir une œuvre déterminée. Or, l'Incarnation n'est pas absolument nécessaire pour le salut du monde, car Dieu pouvait trouver, dans les trésors de sa toute-puissance, bien d'autres moyens pour racheter l'humanité ; mais elle était nécessaire relativement, c'est-à-dire que, vu le but que Dieu s'était proposé, l'Incarnation est un moyen admirablement proportionné à la fin qu'il voulait obtenir.

Pour racheter les hommes, en effet, Dieu devait d'abord les faire rentrer et les maintenir dans la voie du bien en les affermissant dans la pratique des trois vertus fondamentales : la Foi, l'Espérance, la Charité. Nous allons montrer comment l'Incarnation remplit ce triple but.

La Foi est la soumission affectueuse de notre raison et de notre volonté à l'autorité de la parole de Dieu ; il faut donc, pour que nous ayons la foi, que la voix de Dieu se fasse entendre. Jamais la voix de Dieu n'a cessé de retentir aux oreilles des hommes, et le prophète l'écoutait avec une terreur religieuse quand il chantait : « *La voix de Dieu domine le tumulte des grandes eaux, elle brise les cèdres et ébranle le désert* (2). C'était la voix que la terre

1. Loc. cit., a. 2.
2. Ps. 28.

répercute jusqu'aux cieux et que les cieux prolongent d'échos en échos jusque dans l'infini ; car la terre et les cieux entonnent un cantique que l'homme écoute pour ajouter une note aux strophes étincelantes qui montent des abîmes, que murmurent les vieilles forêts, qui mugissent dans les tempêtes, qui s'élèvent sous les pas harmonieux des étoiles et dont tous les accords réunis forment l'hymne universel où se confondent les voix de l'homme, de la création et de Dieu.

Quelquefois la voix de Dieu prenait des accents plus doux et elle disait : « *Lève-toi, hâte-toi, ô mon amie, ô ma bien-aimée, car l'hiver a fui et les fleurs apparaissent déjà dans nos campagnes* (1). » Mais quelque puissante que soit la voix de Dieu dans la nature, quelque suaves que soient les secrets révélés à l'Épouse des cantiques, il fallait à l'homme, pour affermir sa foi, une parole plus claire, plus persuasive et qui ne lui arrivât plus comme un écho, ou entourée des ombres prophétiques. Grâce au mystère de l'Incarnation, nous avons entendu cette voix plus claire de Dieu, car il nous a parlé comme un homme parle à un homme. L'Incarnation a donc affermi notre foi, elle a aussi ravivé notre espérance.

Dieu nous fait un devoir d'espérer pour la vie future le bonheur qu'il a préparé à ses élus, mais la vue de nos ingratitudes et de nos chutes nous permet-elle cette confiance inébranlable qui doit être notre consolation dans nos épreuves et le gage assuré de notre salut ? Si nous n'envisagions que notre indignité, non, nous ne trouverions aucun motif solide à notre espérance. Mais quand nous nous souvenons qu'un Dieu nous a aimés au point

1. Cant., II, 10.

de se faire homme par amour pour nous, qu'il a pardonné à Madeleine et dévoilé à la femme de Samarie le mystère de la Rédemption, qu'il nous a purifiés de toutes nos fautes par le sang répandu sur la croix, oh ! alors, malgré les amers souvenirs d'une vie pleine de défaillances, notre espérance se ranime, et si, malgré toutes nos faiblesses, nous avons la bonne volonté de marcher dans la voie qu'il nous a tracée, nous avons le droit d'espérer que la vie et la mort d'un Dieu ne seront pas inutiles et qu'un jour, comme le Père de l'enfant prodigue, il dira à ceux qui lui sont restés fidèles : « *Réjouissons-nous car mon fils était perdu et il est retrouvé, il était mort et il est ressuscité* (1). »

Enfin le mystère de l'Incarnation a allumé le feu de l'amour divin. Avant Jésus-Christ, le sentiment que l'homme éprouvait pour Dieu était la crainte plutôt que l'amour, et la note dominante de la loi ancienne était, faut-il le dire? la peur de Dieu. C'est que Dieu et l'homme n'étaient pas encore réconciliés en Jésus-Christ, le Verbe incarné n'avait pas déchiré sur la croix l'édit de notre condamnation. L'homme était coupable et Dieu irrité, la flamme des holocaustes et le sang des victimes étaient impuissants pour apaiser les flots de la colère divine, et la crainte devait l'emporter sur l'amour. Mais aussitôt que Dieu eut donné au monde l'éclatante preuve d'un immense amour en mettant son Fils unique au nombre des enfants d'Adam, la crainte alors fit place à ce feu que Jésus-Christ est venu apporter sur la terre, qui consume ou transfigure toutes les autres passions et fait jaillir de leurs cendres les flammes divines qui ont dévoré le cœur des saints.

1. Luc. xv, 32.

C'est l'amour de Dieu en Jésus-Christ qui a enfanté l'éloquence des Apôtres, le courage des martyrs, le zèle des pasteurs, la pureté des vierges, la science des docteurs, et toutes les merveilles racontées dans la page qu'on va lire :

« Il y a un homme dont la cendre, après dix-huit « siècles, n'est pas refroidie ; qui chaque jour renaît dans « la pensée d'une multitude innombrable d'hommes ; qui « est visité dans son berceau par les bergers et par les « rois, lui apportant à l'envi et l'or et l'encens et la « myrrhe. Il y a un homme dont une portion considé-« rable de l'humanité reprend les pas sans se lasser ja-« mais, et qui, tout disparu qu'il est, se voit suivi par « cette foule dans tous les lieux de son antique péleri-« nage, sur les genoux de sa mère, au bord des lacs, au « haut des montagnes, dans les sentiers des vallées, sous « l'ombre des oliviers, dans le secret des déserts. Il y a un « homme mort et enseveli, dont on épie le sommeil et le « réveil, dont chaque mot qu'il a dit vibre encore et pro-« duit plus que l'amour, produit des vertus fructifiant « dans l'amour. Il y a un homme attaché depuis des « siècles à un gibet, et cet homme, des millions d'adora-« teurs le détachent chaque jour de ce trône de son sup-« plice, se mettent à genoux devant lui, se prosternent au « plus bas qu'ils peuvent sans en rougir, et là, par terre, « lui baisent avec une indicible ardeur les pieds sanglants. « Il y a un homme flagellé, tué, crucifié, qu'une inénar-« rable passion ressuscite de la mort et de l'infamie, pour « le placer dans la gloire d'un amour qui ne défaille ja-« mais et qui trouve en lui la paix, l'honneur, la joie et « jusqu'à l'extase. Il y a un homme poursuivi dans son « supplice et sa tombe par une inextinguible haine, et

« qui demandant des apôtres et des martyrs à toute pos-
« térité qui se lève, trouve des apôtres et des martyrs au
« sein de toutes les générations. Il y a un homme enfin.
« et le seul, qui a fondé son amour sur la terre, et cet
« homme c'est vous, ô Jésus ! vous qui avez bien voulu
« me baptiser, me oindre, me sacrer dans votre amour et
« dont le nom seul, en ce moment, ouvre mes entrailles
« et m'arrache cet accent qui me trouble moi-même et
« que je ne connaissais pas (1). »

L'Incarnation nous a donc affermis dans la pratique des trois vertus fondamentales : la Foi, l'Espérance, la Charité, et c'est ainsi qu'elle était moralement nécessaire pour le salut du monde.

Mais là ne se bornent pas les bienfaits du mystère. Pour être parfait, autant du moins que le permet sa faiblesse, l'homme doit avoir un modèle qui réalisera toute la perfection imaginable et dont l'imitation devra être la constante préoccupation de sa vie. Dieu nous a donné une âme capable d'un perfectionnement indéfini, et de même qu'un artiste qui fouille un bloc de marbre ou qui incarne sa pensée sur une toile, a un idéal dont il s'efforce de reproduire la beauté, de même l'homme, dans le travail incessant de sa perfection morale, doit avoir aussi un modèle qui ravira son imagination et son cœur et dont il tâchera de faire revivre l'image sacrée. Quel sera donc ce modèle? L'homme ? Mais l'homme nous offre le spectacle de quelques vertus mêlées à beaucoup de défauts, et, selon la pente malheureuse de notre nature, nous serons bien plus portés à l'imitation des défauts que des vertus. Notre modèle ne peut-être que Dieu : mais Dieu, nous ne le voyons

1. R. P. Lacordaire. Conf. de N.-D., 37e conf.

pas, comment donc pouvons-nous l'imiter? Avant l'Incarnation, cette imitation était à peu près impossible; mais depuis que le Verbe a apparu parmi nous, depuis qu'un Dieu a vécu notre vie, il dépend de nous, avec le secours de la grâce, de devenirs parfaits, puisque nous avons sous les yeux le type achevé de toute perfection. La divine figure de Notre-Seigneur plane, en effet, au-dessus de l'humanité comme un idéal radieux qui défie toute comparaison et elle nous invite à marcher toujours de vertus en vertus, sans que nous puissions espérer jamais d'atteindre à sa sublime hauteur.

Vous qui rêvez la perfection humaine absolue, la beauté sans ombres, la lumière éclatante qu'aucun nuage ne peut obscurcir, levez les yeux et regardez Jésus-Christ, non-seulement lorsque sur le Thabor ses vêtements deviennent blancs comme la neige et son visage étincelant comme le soleil, non-seulement lorsque son éloquence ravit les foules et que ses ennemis eux-mêmes avouent que jamais un homme n'a parlé comme cet homme, lorsque, dans la tempête, les flots s'apaisent à sa voix ou que le peuple de Jérusalem lui fait ce doux et magnifique triomphe en chantant: « *Hosanna filio David* »; mais suivez-le dans les circonstances les plus inaperçues de sa vie, s'il peut y en avoir dans une telle existence, et reconnaissez que l'humanité s'est élevée en Jésus-Christ à une telle hauteur que c'est la perfection divine elle-même qui nous est proposée comme le type à réaliser.

C'est précisément le triomphe de l'Incarnation, d'avoir mis les perfections de Dieu à la portée de l'homme, car, dit saint Augustin, Dieu a voulu vivre de la vie de l'homme, afin que l'homme apprît à vivre de la vie de Dieu.

Si l'incarnation du Verbe est nécessaire à la rédemption du monde, pourquoi Dieu a-t-il différé si longtemps de venir en aide à l'humanité et de la retirer de l'abîme dans lequel elle était tombée ? Pendant de longs siècles, l'humanité, accablée sous le poids du péché, exilée loin du ciel, chassée du jardin de délices dont l'ange gardait la porte, ne cessait d'offrir des victimes incapables de laver ses souillures ; ou désespérant d'elle-même, selon l'énergique expression de saint Paul, (1) elle cherchait l'oubli de ses destinées divines dans des jouissances coupables et demandait à la terre un bonheur que le ciel lui faisait trop attendre. Comment Dieu ne s'est-il pas laissé toucher de ce triste état, d'autant plus que l'Incarnation est l'effet de l'immense amour de Dieu, et le besoin de l'amour est de voler au secours de celui qu'on aime et de se hâter de guérir ses plaies ? Dieu semblait être sourd aux désirs des patriarches, aux plaintes des prophèies qui soupiraient après le jour « *où les cieux feraient descendre leur rosée et où la terre enfanterait son Sauveur* (2). »

Quelles étaient donc les raisons de Dieu ? C'est ce que nous allons chercher avec saint Thomas (3).

Le but que Dieu s'est proposé dans l'Incarnation est la rédemption du monde par la destruction du péché ; il est donc évident que Dieu ne devait pas incarner son Verbe avant la chute, car Jésus-Christ est venu pour « *les pécheurs et non pour les justes* (4). »

Saint Thomas résout ici une question fort grave et fort débattue : nous y reviendrons tout à l'heure.

1. Eph. IV. 19.
2. Isaïe, 4, 5, 8.
3. IV p., q. I, a. 5.
4. Matth., IX, 12.

Mais, une fois le péché commis, pourquoi Dieu n'a-t-il pas immédiatement donné le remède ? Voici la belle réponse de saint Thomas.

L'orgueil était la cause première du péché. Le serpent avait dit à la femme : Pourquoi Dieu ne vous a-t-il pas permis de manger de tous les fruits du Paradis ? La femme répondit : Nous mangeons de tous les fruits des arbres du Paradis, mais Dieu nous a défendu de toucher au fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, car le jour où nous en mangerons, nous mourrons. — Vous ne mourrez pas, reprit le serpent, mais vos yeux s'ouvriront et vous serez semblables à des dieux (1).

C'est donc l'orgueil qui a entraîné dans le gouffre Ève, Adam et leur postérité ; aussi il était nécessaire que, pour guérir cette lèpre hideuse, ils reconnussent humblement à quel point ils avaient besoin d'un Rédempteur. Dieu, par un juste châtiment, laissa l'homme livré à lui-même et aux conséquences de sa chute, afin qu'il apprît par une lamentable expérience ce dont il était capable en se séparant de Dieu. Il avait voulu être un Dieu, Dieu voulut le convaincre qu'il n'était qu'un homme.

Que peuvent le libre arbitre sans la grâce, et la loi naturelle sans la foi ! Hélas ! nous ne le savons que trop, il n'est pas possible de se faire illusion et de se mentir à soi-même. L'ébranlement causé par la faute originelle incline notre volonté vers le mal. Il n'y a pas de crimes dont ne soit capable la volonté humaine et, quand on descend dans ses profondeurs, on y découvre les sources empoisonnées d'où peuvent, d'un moment à l'autre, jaillir ces flots impurs, que l'Apôtre décrit dans le cinquième cha-

1. Gen., III.

pitre de l'épître aux Galates (1). Sans doute le libre arbitre n'a pas été détruit, mais il a été tellement affaibli qu'il se soutient à peine dans les sentiers du juste et du vrai, et qu'à chaque instant, il tombe lourdement malgré la fermeté de nos résolutions et la honte du péché. Avouons-le humblement, la volonté humaine est une lueur qui vacille au moindre souffle et qui s'éteint dans la tempête.

Si nous étions bien convaincus d'une vérité si simple et d'une évidence si palpable, rien ne nous paraîtrait plus naturel que ces deux vertus fondamentales : l'humilité et la charité. L'humilité, car nous ne serions pas tentés de nous élever, en pensant à la faiblesse de notre pauvre nature qui chancelle toujours, tombe souvent, et qui nous rappelle la condition de créature déchue « *qui ne fait pas le bien qu'elle veut et qui fait le mal qu'elle ne voudrait pas* (2). » En face de cette déplorable facilité pour le mal, nous serions indulgents à l'égard du prochain. Loin d'être animés de cette sévérité inflexible que n'évitent pas toujours les âmes qui font profession de piété nous serions portés au contraire à tout excuser, à tout pardonner, et lorsque la gravité de la faute ne nous permet pas de fermer les yeux, nous laisserions à Dieu le soin de juger notre frère, nous souvenant de cette sublime leçon : « *Jésus dit cette parabole à ceux qui s'estimaient justes et qui méprisaient leurs frères : Deux hommes montèrent au temple pour prier ; l'un était pharisien et l'autre publicain. Le pharisien se tenait debout et disait en lui-même : Seigneur, je vous rends grâces de ce que je ne suis pas comme les autres hommes, voleurs, injustes,*

1. ℣. 19 et seq.
2. Rom., VII, 19.

adultères, comme par exemple ce publicain; je jeûne deux fois par semaine et je donne la dîme de tous mes biens. Et le publicain se tenait au loin, il n'osait même pas lever les yeux vers le ciel; mais il frappait sa poitrine en disant: Seigneur, ayez pitié de moi, pauvre pécheur. Je vous le dis: celui-ci s'en alla justifié et le pharisien condamné: car quiconque s'élève sera humilié, et quiconque s'abaisse sera exalté (1). » Quel avertissement terrible pour tous ces pharisiens orgueilleux et contents d'eux-mêmes, qui se font de leurs vertus factices et de leurs vaines observances un piédestal, d'où ils prennent en pitié tous ceux qui ne les admirent pas ou ne pensent pas comme eux. Oh! soyons humbles et charitables, et ne jugeons pas pour n'être pas jugés.

C'était pour arriver à ce résultat, pour laisser faire à l'humanité une longue expérience de la faiblesse de son libre arbitre que Dieu a retardé l'Incarnation de son Verbe. Si le mystère se fût opéré immédiatement après la chute, l'homme n'eût pas assez connu la gravité de son mal. Mais pendant quatre mille ans, l'humanité s'est débattue sous l'étreinte du péché, elle a roulé dans d'effroyables abîmes pour nous apprendre de quoi elle est capable sans la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Dieu cependant n'attendit pas l'Incarnation pour venir en aide à l'humanité. Il lui donna la loi Mosaïque, mais la nature humaine était tellement déchue que la loi de Moïse, bonne en elle-même, ne fit pourtant qu'aggraver sa culpabilité (2); c'est la doctrine formelle de saint Paul dans les premiers chapitres de l'Épître aux Romains.

1. Luc, XVIII, 9 et seq.

1. *Qua (Lex) data invaluit morbus, non legis sed naturæ vitio* (Saint Thomas, loc. cit.)

Pourquoi donc Dieu promulgua-t-il la loi ancienne si elle était impuissante à faire éviter l'écueil qu'elle montrait ? C'était pour nous découvrir la profondeur du mal qui nous dévorait et la nécessité absolue de la grâce de Jésus-Christ, car si, avec une loi bonne en elle-même, mais imparfaite, l'humanité n'a pas pu se relever, c'est que tous ses efforts et toutes les lumières de la loi naturelle, ravivées sur le Sinaï, étaient incapables de guérir les blessures du péché originel.

Telle est la première raison qu'expose saint Thomas pour expliquer pourquoi Dieu a différé si longtemps le mystère de l'Incarnation ; la seconde renferme les plus solides enseignements qui s'adressent à tous ceux qui commencent à vivre de la vie intérieure.

La loi inexorable de tout perfectionnement moral, dit le saint docteur, c'est que l'on doit s'avancer d'un état imparfait à un état plus parfait : voilà la règle. L'imparfait est le point de départ, et Dieu, avant de donner Jésus-Christ au monde, a laissé l'homme dans l'attente pendant quatre mille ans pour apprendre aux âmes ferventes, mais trop pressées de jouir de la présence sensible de Jésus-Christ, qu'il faut attendre bien longtemps avant que la grâce ait transformé notre être tout entier au point de ressentir à peine les atteintes du péché. Ce n'est pas en quelques mois, en quelques années même que l'on se délivre de ses fautes et de ses imperfections ; comme tout le reste, la vie intérieure demande du temps. On tombe dans une illusion qui conduit au découragement lorsqu'on se figure arriver vite à la perfection à laquelle on aspire. Quelquefois la grâce fait en un moment le travail des années, mais c'est une exception que Dieu ne doit à personne, et, en règle générale, c'est peu à peu, au jour le jour, que l'on

s'avance vers l'heure à jamais bénie où Jésus-Christ apparaît dans le ciel de notre âme pour en chasser les derniers nuages, l'éclairer de sa lumière et la transformer en Lui.

Il y a des âmes « *animées d'un zèle qui n'est pas selon la science* » (1), qui, voulant arriver vite au but, entassent pratiques sur pratiques, comme pour forcer la main de Dieu : cette bonne volonté est louable, mais il y a deux écueils à redouter. Le premier est de croire que la perfection est le résultat de nos efforts plutôt que de la grâce de Dieu, c'est une illusion d'autant plus déplorable qu'elle cache un orgueil spirituel très dangereux que Dieu fait cruellement expier ; le second est de se persuader que la patience et le temps, indispensables pour toute chose durable, sont inutiles dans l'œuvre par excellence : notre sanctification. Loin de nous la pensée de condamner la ferveur et la générosité des âmes qui commencent ; nous les avertissons seulement que, même dans leurs plus tendres élans, elles doivent toujours se défier d'elles-mêmes, ne pas écouter leur volonté propre et attendre patiemment qu'il plaise à Dieu de leur donner des témoignages sensibles de la présence de Jésus-Christ. S'il faut passer des mois, des années, pour nous délivrer d'un défaut, d'une imperfection, travaillons sans relâche, ne nous décourageons jamais, demandons continuellement à Dieu le secours tout-puissant de sa grâce et le mépris de nous-mêmes, nous souvenant toujours que Dieu donne Jésus-Christ quand il veut et dans la mesure qui lui convient.

Si Dieu a cru devoir retarder ainsi l'incarnation du

1. Rom. x. 2.

Verbe, il ne convenait pas à sa bonté, ajoute saint Thomas, de la différer jusqu'à la fin des temps ; ainsi après de longues et pénibles épreuves, les âmes intérieures ne doivent pas désespérer d'entendre résonner un jour au fond de leur cœur ce doux et consolant cantique : *Pax hominibus bonæ voluntatis.*

Nous avons énoncé plus haut une proposition dans laquelle saint Thomas affirme que si l'homme n'eût pas péché, Dieu ne se serait pas incarné. Cette conclusion du saint docteur est combattue par une école célèbre qui soutient que l'Incarnation du Verbe a été décrétée indépendamment du péché. L'Église laisse aux théologiens une liberté complète sur une question qu'elle n'a pas définie.

Il convient à la Toute-Puissance de Dieu, disent les adversaires de la thèse thomiste, de produire un effet en proportion avec la cause ; or, la cause est infinie et la création, malgré toutes ses splendeurs, étant finie, l'Incarnation seule est en équation avec la cause et, sans elle, Dieu n'aurait jamais produit un effet digne de Lui.

Donnons à cet argument toute sa force pour mieux apprécier ensuite l'admirable solidité de la doctrine de saint Thomas.

Assistons par la pensée au déploiement sublime de la Toute-Puissance de Dieu. Il creuse des abîmes sans fond et il y sème des mondes ; mais les abîmes lui crient : Encore, encore, donne-nous de nouveaux cieux et des sphères plus belles, car nous sommes l'immensité, et tes mondes, dans leur course haletante, franchissent à peine les limites de notre empire. Dieu alors pour répondre à la voix des abîmes, et comme pour les combler, jette à profusion ces

sphères incommensurables qui, par leur masse et leur nombre, effraient l'imagination la plus hardie ; mais les abîmes ne sont pas satisfaits et par delà les sentiers où gravitent les astres, il y a encore d'insondables gouffres où règnent une nuit et un silence éternels. Dieu choisit alors une planète où il déploiera l'inépuisable fécondité de sa puissance. Il en fera le théâtre d'une vie colossale qui, du chêne au brin d'herbe, de l'aigle à l'alcyon, circule dans les veines du monde et dont la plus humble manifestation est un cantique qui, sur l'aile des tempêtes, va se mêler aux murmures des cieux. Ce n'était pas assez, et Dieu ne voulait, dans ses œuvres, rien qui ne fût digne de Lui. Il créa l'homme, il le fit à son image et à sa ressemblance, il imprima sur son front un reflet de son éternelle beauté, il mit dans son regard toute la lumière du ciel, sur ses lèvres toutes les harmonies qui flottent éparses sur les rivages antiques des mers et sous les dômes des forêts, il donna à son cœur un mouvement qu'il préféra à la cadence des cieux, car chaque battement était un hymne d'amour. Et quand, sous les ombrages d'Éden, il vit l'homme pur et radieux, digne prêtre de ce temple qui avait la terre pour autel et pour voûte le ciel, Dieu avait-il devant Lui une œuvre dont sa Toute-Puissance pût être satisfaite ? Non, car l'homme, malgré tous les dons qu'il avait reçus, n'était qu'une créature finie, et il fallait quelque chose d'infini pour répondre à la Puissance divine : Dieu alors décréta l'Incarnation de son Verbe comme couronnement de son œuvre et le seul objet digne de Lui.

Tel est le principal argument des adversaires de la thèse thomiste, et s'il peut séduire les esprits qui, dans les questions théologiques, se laissent entraîner par leur ima-

gination, il n'est pas de force à convaincre ceux qui aiment mieux la voix sévère mais plus fidèle de la raison.

Que le Verbe se fût incarné quand même l'homme n'eût pas péché: C'est possible, dit saint Thomas, car qui oserait assigner des bornes à la puissance de Dieu ? Cependant, ajoute-t-il, je ne crois pas devoir accepter cette opinion.

Les décrets qui dépendent de la seule volonté de Dieu nous sont connus par la sainte Écriture ou par la tradition catholique. Or, toutes les fois que l'Écriture ou les Pères parlent de l'Incarnation du Verbe, ils assignent le péché de l'homme, comme cause unique du mystère.

Il est évident que ce n'est que par les livres saints que nous connaissons les décrets libres de Dieu, et les théologiens, qui ne se contentent pas de cette révélation peuvent, quand même ils restent dans les limites de l'orthodoxie, s'égarer dans les systèmes qui n'ont d'autre base qu'une imagination séduite par de fausses apparences. C'est le cas dans la question que nous traitons ici. Dieu pouvait s'incarner quand même l'homme n'eût pas péché, disent nos adversaires; nous l'accordons sans difficulté ; donc il se serait incarné, concluent-ils. Sur quoi cette conclusion peut-elle s'appuyer, alors que l'Écriture, notre seul guide en pareille matière, assigne toujours le péché de l'homme comme cause de l'Incarnation ? (1) Une pareille affirmation semble téméraire, car ceux qui la soutiennent paraissent ne pas se contenter des révélations qu'il a plu à Dieu de nous donner.

L'argument, que nous avons développé plus haut, ne conclut pas, dit saint Thomas. Dieu, pour manifester sa

1. Voir *Contenson*, liv. IX, diss. III, c. II.

Toute-Puissance, n'avait nul besoin de décréter l'Incarnation, car la création d'un seul être suppose une puissance infinie, par conséquent la preuve est nulle (1).

Nous croyons donc plus sûr de nous en tenir simplement à l'Écriture et à la tradition de l'Église, qui chante dans son symbole : « *Propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis* », et dans la bénédiction du cierge pascal : « *Heureuse faute qui a mérité un tel Rédempteur* ».

La thèse que nous soutenons est, bien plus que la doctrine scotiste, capable de nous faire comprendre, dans une certaine mesure, l'immense amour de Dieu pour les hommes, et l'inépuisable trésor de ses miséricordes. Non, ce n'est pas pour se complaire dans la contemplation d'un chef-d'œuvre d'une valeur infinie que Dieu a décrété l'Incarnation, c'est pour nous racheter du péché et nous rendre notre félicité perdue. Il a eu pitié de nous, il a oublié nos ingratitudes, il n'a pas rougi de nos misères puisqu'il les a acceptées toutes, à part le péché ; il est ce vrai Samaritain, dont il est dit dans l'Évangile (2) : « *Un homme allait de Jérusalem à Jéricho ; il tomba entre les mains des voleurs qui le dépouillèrent, le couvrirent de plaies et le laissèrent presque mort. Il arriva qu'un prêtre passait sur la route, il le vit et s'en alla ; un lévite fit de même. Mais un samaritain qui suivait le même chemin fut ému de pitié. Il lava et banda ses plaies, il y répandit de l'huile et du vin et, le prenant avec lui, il le conduisit dans une hôtellerie, et, présentant deux deniers, il dit : ayez soin de lui et, à mon retour, je rembourserai tout ce qu'il aura dépensé* ».

1. Loc. cit , ad 2.
2. Luc, x, 30 et seq.

La parabole est transparente : méditons-la en terminant ce chapitre (1).

Cet homme qui sort de Jérusalem pour aller à Jéricho, c'est l'humanité qui, dans la personne d'Adam, a quitté Jérusalem, la cité de paix. Elle est assaillie par des voleurs qui la dépouillent, c'est-à-dire par les péchés qui lui ravissent sa justice originelle, et qui la laissent couverte de plaies et presque morte, c'est-à-dire, blessée dans son intelligence obscurcie par l'ignorance et dans sa volonté affaiblie par la séduction du mal. Le prêtre et le lévite qui passent sans la secourir, sont l'image de la loi ancienne et des préceptes cérémoniaux qui ne peuvent rien pour elle ; et le samaritain, on l'a reconnu, c'est Jésus-Christ se penchant avec amour vers l'humanité déchue. Il lave ses plaies dans les eaux du baptême, il y verse le vin, c'est-à-dire, son sang répandu pour le salut du monde et l'huile de la miséricorde et du pardon. Il la porte dans l'hôtellerie, c'est-à-dire dans l'Église, où elle recouvrera ses forces et il la confie aux pasteurs en disant: Je prends la dette pour moi.

Oui, ô Jésus, vous êtes le samaritain qui n'a pas eu horreur des plaies de l'humanité : si vous êtes venu sur cette route où elle gisait étendue, c'est parce que vous saviez que, sans vous, elle ne se relèverait jamais. Faites, par la toute-puissance de votre sang versé pour nous, que nous soyons miséricordieux envers tous ceux dont les blessures ne sont pas encore guéries, et puisque vous avez acquitté sur la croix la dette de l'humanité, faites que nous comprenions le prix de notre liberté reconquise, et que nous jouissions un jour avec vous des bienfaits de votre Incarnation.

1. D. Calmet, in Luc.

CHAPITRE X

NOTRE SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST.

Et elle enfanta son premier-né, elle l'enveloppa de langes et le déposa dans une crèche : il n'y avait pas de place pour eux dans les hôtelleries.

Et des bergers se trouvaient dans la même contrée, ils gardaient leurs troupeaux pendant la nuit.

Et voilà que l'ange du Seigneur leur apparut, et la clarté de Dieu les environna et ils furent saisis d'une grande crainte.

Et l'ange leur dit : Ne craignez pas, je vous annonce une nouvelle qui sera pour tout le peuple le sujet d'une grande joie :

Un Sauveur vous est né aujourd'hui dans la cité de David, c'est le Christ Seigneur.

Et voici le signe auquel vous le reconnaîtrez : vous trouverez un enfant enveloppé de langes et déposé dans une crèche.

Et tout-à-coup une grande multitude d'esprits célestes se joignit à l'ange, et ils disaient :

Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté (1).

C'est par ces paroles que l'Évangile annonce la venue de Celui que les patriarches avaient attendu, que les prophètes avaient prédit et qui était le *désiré des collines éternelles* (2). Jamais l'humanité n'avait vu Dieu de si près, et il est impossible de ne pas être frappé du caractère unique, que revêt cette manifestation suprême de la Divinité. Tandis qu'avant la naissance du Sauveur, l'homme était saisi d'épouvante à l'approche de Dieu, l'ange dit aux bergers : ne craignez pas, je vous annonce une nouvelle qui sera pour tout le peuple le sujet d'une grande joie. Qu'il y a loin de ce doux cantique des anges sur la grotte de Bethléem, aux éclats de la foudre qui prosternait aux pieds du Sinaï les enfants d'Israël ! Il y a toute la distance qui sépare la loi nouvelle de la loi ancienne.

Voici comment Bossuet explique cette doctrine qui touche au fond même du christianisme :

« Depuis la malédiction qui fut prononcée contre nous « après le péché, il est demeuré dans l'esprit des hommes « une certaine frayeur des choses divines, qui non seule- « ment ne leur permet pas d'approcher avec confiance de « Dieu, de cette majesté souveraine, mais encore qui les « épouvante devant tout ce qui paraît de surnaturel. « Malheur à moi! dit le prophète Isaïe, car j'ai vu le « Seigneur des armées. » Tout est plein de pareils exem- « ples. Quel est ce nouveau malheur qui fait trembler un « si grand prophète? Quel malheur d'avoir vu Dieu? Et « que veulent dire tous ces témoignages, et tant d'autres « que nous lisons dans les Écritures ? C'est qu'ils veulent

1. Luc. II.
2. Genes. LIX, 26.

« nous exprimer la terreur qui saisit naturellement tous
« les hommes en la présence de Dieu, depuis que le péché
« est entré au monde.

« Quand je recherche les causes d'un effet si extraor-
« dinaire, et que je me demande à moi-même : D'où vient
« que les hommes s'effraient de Dieu ? Il s'en présente à
« mon esprit deux raisons qui vont apporter de grandes
« lumières au mystère de cette journée. La première
« cause, c'est l'éloignement ; la seconde, c'est la colère :
« expliquons ceci. Dieu est infiniment éloigné de nous,
« Dieu est irrité contre nous. Il est infiniment éloigné de
« nous par la grandeur de sa nature ; il est irrité contre
« nous par la rigueur de sa justice, parce que nous
« sommes pécheurs. Cela produit deux sortes de craintes :
« la première vient de l'étonnement, elle naît de l'éclat de
« la majesté ; l'autre des menaces. Ah ! je vois trop de
« grandeur, trop de majesté ; une crainte d'étonnement
« me saisit, il est impossible que j'en approche. Ah ! je
« vois cette colère qui me poursuit ; ses menaces me font
« trembler, je ne puis supporter l'aspect de cette majesté
« irritée, si j'approche, je suis perdu. Voilà les deux
« craintes : la première causée par l'étonnement de la
« majesté ; la seconde, par les menaces de la justice et de
« la colère divine. C'est pourquoi le Fils de Dieu fait deux
« choses : chrétiens, voici le mystère. En se revêtant de
« notre nature, premièrement, il couvre la majesté, et il
« ôte la crainte d'étonnement ; en second lieu, il nous fait
« voir qu'il nous aime, par le désir qu'il a de nous res-
« sembler, et il fait cesser les menaces.....

« Sa gloire se tempère, sa majesté se couvre, sa gran-
« deur s'abaisse, cette justice rigoureuse ne se montre
« pas ; il n'y a que la bonté qui paraisse, afin de nous

« inviter avec plus d'amour. Voyez cette majesté souve-
« raine que les anges n'osent regarder, devant laquelle
« toute la nature est émue : elle descend, elle se rabaisse,
« elle traite d'égal avec nous. Et ce qui est bien plus ad-
« mirable, c'est afin, dit Tertullien, que nous puissions
« traiter d'égal avec elle. Traiter d'égal avec Dieu ! peut-
« on relever plus la nature humaine? peut-on nous donner
« plus de confiance ? Que les anciens aient été effrayés de
« Dieu, il y avait sujet de trembler. Isaïe l'a vu en sa
« gloire, et la crainte l'a saisi. Adam l'a vu en sa colère,
« et il a fui devant sa face. Mais pour nous, pourquoi
« craindrions-nous, puisque ce n'est pas cette majesté qui
« étonne, ni cette justice rigoureuse, qui se présente à
« nous aujourd'hui ; mais que la grâce, la bénignité, la
« douceur de Dieu notre Sauveur, nous est apparue (1) ».

Oui, le Dieu de Bethléem a dépouillé tout ce qui pouvait être pour nous une cause d'épouvante, et il nous apparaît sous la forme la plus propre à nous attirer, avec les bergers, auprès de sa crèche. Personne ne peut se défendre d'un mouvement d'ineffable tendresse devant un berceau. Même lorsque l'enfant qui y repose ne nous est rien, nous nous laissons émouvoir. A la vue de cette douce, faible et charmante créature qui, dans son sommeil confiant, semble sourire aux anges et qui, à son réveil, laisse errer son regard étonné comme pour chercher encore les visions envolées, l'âme s'ouvre aux impressions divines, et s'incline devant Celui d'où découle toute paternité au ciel et sur la terre (2).

Jésus, dans sa crèche, a toutes les grâces de l'enfance : Un enfant nous est né, dit le prophète Isaïe, et un fils

1. Premier sermon sur la Nativité de Notre-Seigneur.
2. Eph. III, 15.

nous a été donné (1). Allons avec les bergers adorer un Enfant-Dieu ; approchons-nous d'un berceau plus glorieux que celui de Moïse, car si les flots du Nil portaient le berceau du Sauveur d'Israël, c'est le Sauveur du monde qui repose dans la crèche de Bethléem.

Il semble qu'un événement attendu pendant quatre mille ans et qui allait changer la face du monde eut dû éclater dans le silence momentané de l'Empire Romain, comme un de ces coups de foudre qui attirent l'attention des hommes pour les avertir de se tenir prêts aux grandes choses qui vont s'accomplir. L'humanité commençait une ère nouvelle, le monde ancien n'était plus désormais qu'un souvenir historique, les siècles allaient tourner leurs regards vers la crèche de Bethléem, où brille l'étoile qui les guidera dans leurs voies ; pourquoi donc la naissance de Notre-Seigneur n'a-t-elle d'autres témoins que Joseph, Marie et des bergers ? L'univers soumis au sceptre d'Auguste, ne soupçonne même pas que Celui dont le nom seul fera pâlir toute autre gloire, vient de naître au fond d'une province éloignée dans une bourgade inconnue. Pourquoi ce silence, ce délaissement et cette pauvreté? Quel contraste entre une vie qui remplira le monde et une naissance annoncée seulement à de pauvres pâtres !

Si, dit saint Thomas (2), la naissance du Christ eut été annoncée à tous et entourée d'un éclat semblable à celui du Sinaï ou plus grand encore, cette pompe et ces grandeurs n'auraient pas répondu aux plans de Dieu. Dieu, en effet, voulait sauver le monde par la foi en Jésus-Christ fait homme et mort pour nous; or, la foi est la croyance à l'invisible, c'est la soumission humble et affectueuse de

1. Ch. IX, 6.
2. IIIa p., q. XXXVI, a. 1.

la raison aux conseils secrets de la Providence divine, et la naissance du Christ environnée de toute la gloire et de toute la majesté divines eut singulièrement diminué le mérite de la foi. Elle ne devait pas cependant rester complétement ignorée, car alors, pour une raison contraire, la foi eut été aussi impossible. C'est donc avec une sagesse profonde que Dieu a convoqué quelques témoins privilégiés auprès de la crèche de son Verbe incarné.

Les anges ont appris aux bergers le mystère qui venait de s'accomplir et l'étoile mystérieuse a averti les Mages. Dieu a daigné nous manifester ainsi une des lois de sa Providence sur les âmes. Presque toujours, en effet, Il harmonise les inspirations de sa grâce avec les tendances de la nature qu'il nous a donnée. Tous les hommes sont appelés à jouir des bienfaits de l'Incarnation, mais tous ne suivent pas le même chemin pour arriver auprès du Christ. Les bergers appartenaient à cette race familiarisée avec les apparitions des anges, car c'était par l'entremise des esprits célestes que Dieu manifestait ses volontés aux enfants d'Israël. Les Mages, au contraire, étaient des gentils adonnés à l'étude des sciences ; souvent ils contemplaient le ciel pour suivre le mouvement des astres, aussi Dieu se servit-il d'une étoile pour leur apprendre la naissance de Notre-Seigneur.

Les bergers et les Mages sont les éternels modèles de la vocation des âmes. Les unes, nées dans le sein de l'Église, comme les bergers dans la synagogue, entendent de bonne heure la voix des anges qui, sous la forme de l'enseignement traditionnel, fait arriver jusqu'à elles l'appel de Dieu, elles s'empressent d'accourir auprès du berceau du Christ, ou plutôt elles y sont portées dans les bras de leur mère, l'Église catholique. Elles ont la foi simple, naïve,

et, pour ainsi dire, naturelle des bergers, c'est à elles que le Dieu-Enfant réserve ses premiers sourires. Mais il est né pour tous, et il sait qu'en dehors du bercail, il y a encore des brebis que le Bon Pasteur ne peut pas oublier. A ces âmes élevées loin de la lumière surnaturelle qui environne les bergers, mais éprises de ce qui est grand et beau, livrées à l'étude des mystères de la nature ou de tout autre problème digne de solliciter l'intelligence, Dieu envoie, comme aux Mages, une étoile, c'est-à-dire un phénomène inexplicable sans l'intervention divine. Elles reconnaissent aussitôt le signe d'une main toute puissante, et à la suite des Mages elles entreprennent un long voyage dont le terme est le berceau du Christ.

La naissance de Notre-Seigneur ne produisit pas les mêmes effets dans toutes les âmes, car l'Évangile nous apprend qu'à cette nouvelle, Hérode se troubla et toute la ville avec lui (1). Comment un événement en apparence si humble et de si peu d'importance a-t-il pu faire trembler un roi et jeter l'alarme dans une grande ville? La naissance d'un enfant n'a d'intérêt que pour ses proches qui se réjouissent; les indifférents et les étrangers ne s'en occupent même pas. Pourquoi donc Hérode et Jérusalem sont-ils troublés de la venue du Christ? Méditons les belles explications que nous donne saint Thomas d'Aquin (2).

Le trouble d'Hérode est un aveu implicite de la divinité du Christ. Un roi jaloux y voit l'aurore d'un pouvoir devant lequel les sceptres fragiles des puissances humaines devront s'abaisser. Celui qui vient de naître dira un jour, il est vrai, que son royaume n'est pas de ce monde, et

1. Matth. II. 3.
2. IIIa p., q. XXXVI. a II, ad 3.

c'est précisément pour cela qu'il portera ombrage aux royaumes de ce monde. Les rois de la terre ne verront pas sans un dépit secret un trône plus élevé, plus glorieux, que le leur, quelque haut qu'il soit : les uns accepteront la suprématie du Christ, mais, à l'exemple d'Hérode, d'autres voudront secouer le joug et ils déclareront une guerre insensée au Roi dont il est écrit : *Son règne n'aura point de fin*. Telle est la cause de l'hostilité des pouvoirs humains à l'égard du Christ. Ils voudraient qu'il n'y eût nulle part sur la terre une couronne plus éclatante que leur diadème, et quand ils voient *le Roi immortel des siècles* dominer le monde avec son sceptre de roseau et sa couronne d'épines, ils sont humiliés d'avoir à choisir entre l'alternative de se soumettre comme les derniers de leurs sujets, ou d'entreprendre une lutte désespérée contre un adversaire dont la gloire les importune. Toutes les fois qu'une puissance s'élève et menace de faire descendre les autres au second rang, elle suscite des passions et des haines qui ne désarment jamais ; il faut accepter sa suprématie ou se coaliser contre elle, porter ses fers ou les briser. Si le Christ n'était qu'un Roi vulgaire, il y a longtemps que les débris de son empire dormiraient dans un coin de l'histoire avec tant d'autres ruines amoncelées, mais son royaume n'est pas de ce monde, voilà pourquoi il a vaincu le monde. Le monde a accepté sa défaite, il a adoré son triomphateur ; mais, pour que rien ne manquât à sa gloire, il fallait qu'Hérode fût jaloux des palmes du vainqueur. Hérode est de tous les temps, il se rencontre toujours des hommes dont l'orgueil ne supporte pas la grandeur du Christ, ils la considèrent comme *l'ennemi*, et leur rage s'accroît de leur impuissance. Ne nous effrayons pas, « Dieu souffle sur les desseins des politiques, et il les ren-

« verse..... que craignons-nous dans l'œuvre de Dieu ?
« Les obstacles que nous suscitent les grands de la terre
« et leur fausse politique ? Quand le monde sera plus fort
« que Dieu, nous devons tout craindre ; tant que Dieu sera
« comme il est, le *seul puissant*, nous n'avons qu'à mar-
« cher la tête levée (1). »

Le trouble d'Hérode s'explique par la jalousie criminelle des pouvoirs humains à l'égard d'une puissance plus grande ; mais pourquoi le peuple de Jérusalem s'est-il fait complice d'Hérode ? Il semble, dit saint Thomas (*ibid.*) que Jérusalem eût dû se réjouir en apprenant la naissance de son libérateur, de Celui qui allait prendre la défense des petits, des faibles, des opprimés ; proclamer les droits imprescriptibles de la conscience humaine, relever l'homme au point de faire du titre de *fils de l'homme* une gloire presque égale à celle du titre de Fils de Dieu. Et cependant le peuple de la cité sainte partage la haine ombrageuse de son maître. Ce fut par peur, dit saint Thomas d'Aquin. Le peuple devient facilement courtisan des Rois dont il redoute la cruauté, et, pour flatter ses tyrans, il s'associe à leurs passions, à leurs caprices et à leurs crimes. C'est dans ce sentiment, un des moins avouables, qu'il faut chercher la cause de la conspiration des peuples et des Rois contre le Christ. Les maîtres des nations voient dans le Christ un rival importun, et ils lui déclarent la guerre ; mais pourquoi donc les peuples qui devraient le considérer comme un allié, se font-ils les complices d'une politique dont ils finissent toujours par être les victimes ? C'est par peur : ils n'osent pas résister aux entreprises criminelles de leurs tyrans ; ils secouent le joug de Dieu

1. Bossuet, *Élévations sur les mystères*, XVIIe semaine, IIIe élévation

pour porter plus lourdement celui des hommes, et ils descendent plus avant dans la servitude à mesure qu'ils s'éloignent du Libérateur.

Les bergers s'empressent de répondre à l'appel de Dieu, mais plus près du nouveau né il y a une femme dont aucune langue humaine ne pourra exprimer les sentiments : *Marie conservait toutes ces choses, les repassant dans son cœur* (1). Elle n'entonne pas un cantique comme au jour de sa visite à sainte Élisabeth, elle n'essaye pas de traduire les transports de son amour et les extases de son adoration, elle les garde dans son cœur, parce que toute parole est impuissante : « Les grandes choses que « Dieu fait au dedans de ses créatures, dit Bossuet (2), « opèrent naturellement le silence, le saisissement, et je « ne sais quoi de divin qui supprime toute expression. » A l'exemple de Marie, gardons dans notre cœur les émotions que réveille le mystère ineffable de la naissance de Jésus, imitons son silence, ou, si nos lèvres s'agitent, contentons-nous de redire un écho lointain du chant des anges : Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté.

Huit jours après sa naissance, Notre-Seigneur daigna se soumettre à l'une des prescriptions de la loi Mosaïque et il reçut le nom de Jésus devant lequel *tout genou doit fléchir au ciel, sur la terre et dans les enfers* (3). En commentant ces paroles de l'Apôtre saint Paul, saint Thomas fait remarquer que la grandeur du nom est toujours en raison directe de l'élévation de l'objet nommé. Le nom de Jésus est donc le plus grand qui soit sous le

1. Luc. II, 19.
2. XII[e] élévation.
3. Philipp., II. 10.

ciel, puisqu'il désigne un Dieu fait homme. L'histoire a gardé le souvenir de noms glorieux, il en est qui resplendissent comme des phares dans la nuit des temps, et que les générations aiment à redire en évoquant la mémoire des hommes illustres par leurs vertus ou par leur génie, mais quel nom comparable à celui de Jésus? Quel nom est répété plus souvent et avec plus d'amour? Quel est l'homme dont le nom seul a la puissance de purifier, d'attendrir et de consoler? Dix-huit siècles ont passé, et le nom de Jésus garde toujours un charme que le temps n'a pas affaibli et un parfum qui arrive jusqu'à l'âme dans toutes les brises du ciel. Quand la tempête s'élève et que l'azur se voile, le nom de Jésus ramène le calme et dissipe les nuages; quand le cœur se déchire sous l'étreinte de la douleur, le nom de Jésus est une goutte de miel au fond du calice; quand l'angoisse nous saisit à la pensée des jugements de Dieu, le nom de Jésus est un cri d'espérance. La Sainte Écriture le compare à une huile répandue (1), et saint Bernard, dans une de ses plus touchantes homélies (2), déduit de cette comparaison les principaux effets du nom de Jésus. Il éclaire, il fortifie et il console. Il éclaire, car c'est devant lui que les ténèbres qui couvraient le monde ont été dissipées; il fortifie, car c'est au nom de Jésus que l'humanité, comme le paralytique dont il est parlé aux Actes des Apôtres (3), s'est levée pour marcher dans des sentiers qu'elle ne connaissait plus; il console, car, sans lui, le cœur succombe sous le poids de tristesses sans espoir, et de défaillances sans remède.

1. Cant. I. 2.
2. XV *in cant.*, 5. 6.
3. III 6.

Cependant, ce n'est pas sous le nom de Jésus que le Christ avait été annoncé : Voici qu'une vierge concevra, dit Isaïe, elle enfantera un fils, dont le nom sera Emmanuel (1). Nous lisons dans la Sainte Écriture d'autres noms encore donnés par les prophètes au Christ qui devait venir : « Voilà l'homme dont le nom est Orient, dit le prophète Zacharie (2). »

Le nom de Jésus n'est nullement en contradiction avec les diverses qualifications appliquées à Notre-Seigneur ; il les contient et les résume toutes.

Les noms, dit saint Thomas (3), doivent, autant que possible, répondre aux qualités, aux dispositions, à la nature des choses, mais les noms propres imposés aux hommes ne font ordinairement mention que d'une circonstance accidentelle ; par exemple, une tradition de famille, un événement, ou le jour de la naissance. Souvent, en effet, on donne à un homme le nom du saint dont on célèbre la fête. Mais les noms que Dieu daigne imposer sont, par leur signification même, la révélation des grâces spéciales que reçoit l'être privilégié, et du rôle qu'il est appelé à remplir. Quand Dieu choisit Abraham pour en faire le père de son peuple, il lui donna un nom nouveau, et Notre-Seigneur changea le nom de l'Apôtre qui devait être la pierre angulaire de son Église. Il y a donc une relation mystérieuse entre le nom venu d'en-haut, et la mission confiée à celui qui le porte.

Quel était le rôle que Notre-Seigneur venait remplir ? Il était envoyé pour sauver le monde, dès lors son nom devait être *Jésus*, qui signifie *Sauveur*. Il renferme d'ail-

1. VII 14.
2. VI 12.
3. III p., q. XXXVIIe. a. 2.

leurs implicitement les autres noms inspirés aux prophètes. Le mot Emmanuel qui signifie, Dieu avec vous, nous révèle la cause de notre salut, c'est-à-dire l'union de la nature divine et de la nature humaine en la personne du Fils de Dieu. Notre Dieu est Emmanuel, puisqu'il est comme l'un d'entre nous. Dans tous les autres noms appliqués à Notre-Seigneur, on retrouve toujours l'idée de rédemption ; le nom de Jésus est donc le plus caractéristique et celui qui exprime le mieux la mission du Sauveur du monde.

Notre-Seigneur n'était pas tenu de se soumettre à la loi de Moïse, et cependant il a daigné se conformer à toutes ses prescriptions pour nous donner l'exemple de l'humilité, dit saint Thomas (1), et pour ne pas fournir plus tard un prétexte aux accusations et aux calomnies de ses ennemis. Il voulut donc être présenté au Temple, et il inspira à sa sainte Mère la pensée d'accomplir une cérémonie qui n'était pas faite pour elle. Quelle leçon pour nous qui cherchons à nous exempter des saintes lois de Dieu et à nous dérober à leurs obligations ? *Or, il y avait dans Jérusalem un homme juste et craignant Dieu, nommé Siméon, qui vivait dans l'attente de la consolation d'Israël, et le Saint-Esprit était en lui : et il lui avait été révélé par le Saint-Esprit, qu'il ne mourrait point, qu'auparavant il n'eût vu le Christ du Seigneur* (2).

« Voici, dit Bossuet (3), un homme admirable, et qui « fait un grand personnage dans les mystères de l'enfance « de Jésus. Premièrement, c'est un saint vieillard qui

1. III p., q. XXVII, a. 4.
2. Luc. II, 25 et seq.
3. *Élévations sur les mystères*, XVIIIe semaine, 5e élévation.

« n'attendait plus que la mort : il avait passé toute sa vie « dans l'attente de la céleste consolation. Ne vous plaignez « point, âmes saintes, âmes gémissantes, âmes qui vivez « dans l'attente : ne vous plaignez pas si vos consolations « sont différées. »

Nous nous plaignons lorsque Jésus-Christ tarde à venir et qu'il nous laisse longtemps dans l'attente de nos consolations. Nous voudrions être toujours inondés de joies divines ; quand nous en sommes privés, nous faisons des efforts violents pour les ressaisir, nous oublions que Dieu est le maître de nous les accorder ou de les retirer à lui et que, lorsqu'il nous les refuse, c'est pour éprouver notre fidélité et la pureté de notre zèle. Comment saurions-nous que notre amour de Dieu est désintéressé, si notre vie intérieure était une allégresse continuelle ? Le saint vieillard Siméon attendit longtemps, bien longtemps la consolation d'Israël : ne murmurons pas si ce n'est qu'après bien des années nous pourrons chanter avec lui le *Nunc dimittis*.

Après avoir pressé Jésus dans ses bras, Siméon entonne le cantique de la délivrance: *Seigneur, vous laisserez maintenant aller en paix votre serviteur*, et il ajoute : *Cet enfant est né pour la ruine et la résurrection de plusieurs dans Israël, et il sera en butte aux contradictions des hommes*. La vie de Notre-Seigneur est une éclatante confirmation de la prophétie de Siméon. De toutes les personnalités qui ont occupé la scène du monde, aucune n'a été discutée comme celle de Jésus-Christ. Ses contemporains sont profondément divisés à son sujet. Les uns l'acclament comme un prophète, comme un Sauveur, comme un Dieu et ils font retentir sous ses pas le plus magnifique Hosannah qui ait jamais salué un triomphateur :

les autres le traitent d'imposteur, de Samaritain et ils l'accusent d'abuser de la crédulité du peuple. Ces contradictions ne sont pas rares quand il s'agit d'un homme extraordinaire ; il suscite des admirateurs enthousiastes et des détracteurs passionnés : « C'est, dit Bossuet, ce « qu'opère tout ce qui est haut ». Mais avec le temps, les cris d'amour ou de haine se taisent, le silence se fait autour des cendres refroidies des plus grands hommes et, si la postérité prononce encore leur nom, ce n'est plus avec les enthousiasmes et les passions d'autrefois. L'immortalité de la gloire est comme les statues qui veillent sur les mausolées; elles sont belles mais elles ne gardent que des sépulcres vides. Les contradictions soulevées autour de Notre-Seigneur vivent encore et elles dureront autant que le monde. Le problème qui prime tous les autres est de savoir si Jésus est un homme ou un Dieu, si le grain de sénevé devenu un grand arbre doit être arraché comme une plante parasite, et ceux qui travaillent à cette œuvre s'aperçoivent avec terreur que l'arbre a poussé de profondes racines. Ils se consument en vains efforts, tandis que, la multitude qui souffre, qui prie et qui espère est assise à l'ombre de ses rameaux tout imprégnés de la rosée divine.

Notre-Seigneur signale lui-même la cause des contradictions dont il est l'objet : *Vous êtes du monde*, dit-il, *et je ne suis pas du monde* (1). Si Jésus-Christ était du monde les hommes n'auraient pas assez de couronnes pour les jeter à ses pieds, mais il n'est pas du monde, il est plus pur, plus grand, plus haut que le monde, voilà pourquoi entre le monde et Lui, il y a une guerre qui ne finira

1. Joa. VIII, 23.

qu'au dernier jour, lorsque Jésus-Christ fera entendre à ses ennemis humiliés et à ses serviteurs triomphants la parole suprême : « J'ai vaincu le monde. »

L'Évangile est sobre de détails sur la sainte enfance de Notre-Seigneur. Il ne fait mention que du pèlerinage à Jérusalem où Jésus-Christ étonne les docteurs de la loi par la prudence et la sagesse de ses réponses et il résume en un seul mot les années de Notre-Seigneur jusqu'à sa vie publique : *Erat subditus illis*, il était soumis à Marie et à Joseph. Imitons la réserve des auteurs sacrés et ne jetons pas un regard indiscret sur des mystères que l'Évangile n'a pas voulu nous révéler. Les *Élévations*, de Bossuet, sont le commentaire le plus sage des quelques paroles que l'Évangile prononce sur le séjour de Jésus à Nazareth, contentons-nous de les méditer sans chercher à percer des voiles que l'Esprit de Dieu n'a pas daigné soulever :

« Jusqu'à l'âge d'environ trente ans, dit Bossuet, Jésus « ne fit autre chose que d'obéir à Marie et à Joseph.

« Je suis saisi d'étonnement à cette parole : est-ce donc « là tout l'emploi d'un Jésus-Christ, du Fils de Dieu ? Tout « son emploi, tout son exercice est d'obéir à deux de ses « créatures. Et en quoi leur obéir ? dans les plus bas « exercices, dans la pratique d'un art mécanique. Où sont « ceux qui se plaignent, qui murmurent, lorsque leurs « emplois ne répondent pas à leur capacité, disons mieux « à leur orgueil ? Qu'ils viennent dans la maison de « Joseph et de Marie, et qu'ils y voient travailler Jésus « Christ. Nous ne lisons point que ses parents aient jamais « eu de domestiques, semblables aux pauvres gens dont « les enfants sont les serviteurs. Jésus a dit de lui-même « *qu'il était venu pour servir*. Les anges furent obligés, « pour ainsi dire, à le venir servir eux-mêmes dans le

« désert, et l'on ne voit nulle part qu'il eût des serviteurs « à sa suite. Ce qui est certain, c'est qu'il travaillait lui-« même à la boutique de son père. Le dirai-je ? Il y a « beaucoup d'apparence qu'il perdit Joseph avant le temps « de son ministère. A sa passion il laisse sa mère en garde « à son disciple bien-aimé, qui la reçut dans sa maison ; « ce qu'il n'aurait pas fait, si Joseph, son chaste époux, « eût été en vie... Et c'est pourquoi au commencement « du ministère de Jésus-Christ, lorsqu'il vint prêcher dans « sa patrie, on disait : *N'est-ce pas là ce charpentier, fils « de Marie?* Comme celui, n'en rougissons pas, qu'on avait « vu, pour ainsi parler, tenir la boutique, soutenir par « son travail une mère veuve, et entretenir le petit com-« merce d'un métier qui les faisait vivre tous deux...

« O Dieu ! je suis saisi encore un coup ! Orgueil, viens « crever à ce spectacle ! Jésus, fils d'un charpentier, « charpentier lui-même, connu par cet exercice, sans « qu'on parle d'aucun autre emploi, ni d'aucune autre « action...

« Il y en a eu qui ont eu honte pour le Sauveur de le voir « dans cet exercice : et dès son enfance ils le font se jouer « avec des miracles. Que ne dit-on point des merveilles « qu'il fit en Égypte ? Mais tout cela n'est écrit que dans « des livres apocryphes. L'Évangile renferme durant trente « ans toute la vie de Jésus-Christ dans ces paroles : *Il leur « était soumis,* et encore : *C'est ici ce charpentier, fils de « Marie.* Il y a dans l'obscurité de saint Jean-Baptiste « quelque chose de plus grand en apparence : il ne parut « point parmi les hommes. Et, *le désert fut sa demeure.* « Mais Jésus dans une vie si vulgaire, connu à la vérité « mais par un vil exercice, pouvait-il mieux cacher ce « qu'il était ? Que dirons-nous, que ferons-nous pour le

« louer ? il n'y a en vérité qu'à demeurer dans l'admi-
« ration et dans le silence » (1).

O Jésus ! qui avez daigné vivre pendant trente ans ignoré, inconnu, caché aux regards de tous et occupé aux travaux d'un métier servile. Et nous, nous sommes possédés du désir de paraître, de remplir des fonctions élevées, nous voulons attirer l'attention des hommes ; si on nous laisse dans notre obscurité nous crions à l'injustice. Ayons au moins le courage de rougir de sentiments si peu conformes à l'esprit du christianisme, et, au souvenir des trente années de Notre-Seigneur passées dans l'atelier d'un charpentier, humilions-nous de profiter si peu des divines leçons qu'il nous a données. Jésus-Christ eut pu dès le commencement étonner le monde, et voilà que pendant trente ans il s'entoure d'un mystère d'autant plus impénétrable que sa vie n'offre rien que d'ordinaire. Ah ! il savait bien que l'orgueil est la plaie la plus profonde du cœur humain, et que, pour la guérir, il ne fallait rien moins que le spectacle d'un Dieu anéanti.

Jésus vint de la Galilée pour être baptisé de la main de Jean. Jean l'en empêchait en disant : c'est vous qui me devez baptiser et vous venez à moi! Mais Jésus lui dit: laissez-moi faire maintenant ; il faut que nous accomplissions ainsi toute justice. Alors Jean ne lui résista plus. Jésus fut donc baptisé et quand il sortit des eaux du Jourdain, le ciel s'ouvrit et il vit l'esprit de Dieu qui descendait vers lui sous la forme d'une colombe, et une voix disait dans le ciel : Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mes complaisances (2).

1. XXe semaine, VIIIe élévation.
2. Math. III, 13 et seq.

Notre-Seigneur voulut recevoir le baptême de Jean, non pour être purifié, puisqu'il était la pureté même, mais pour nous enseigner, par son exemple, à nous soumettre à la loi du baptême qu'il devait instituer (1) et pour sanctifier par son divin contact l'élément de notre régénération spirituelle. Ce n'est pas sans une disposition particulière de la Providence qu'il choisit les flots du Jourdain. De même que les Hébreux traversèrent les eaux de ce fleuve avant d'entrer dans la terre promise, de même les fidèles doivent passer par les ondes du baptême avant de pénétrer dans la véritable terre promise, selon cette parole : *Si quelqu'un ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu* (2). Aussi quand Jean-Baptiste eut répandu l'eau sainte sur le front de Jésus, le ciel s'ouvrit, l'Esprit-Saint descendit sous la forme d'une colombe et on entendit la voix de Dieu. Les effets du sacrement de baptême sont admirablement décrits dans ces paroles de l'Évangile. Le baptême ouvre le ciel : les péchés qui nous en ferment l'entrée sont effacés par la vertu du sacrement : l'Esprit de Dieu descend dans notre âme régénérée et la voix du ciel se fait entendre par l'enseignement de l'Église dont nous devenons les fils.

Jésus quitta le Jourdain et fut poussé par l'Esprit dans le désert (3). Jésus se retire au désert avant d'entrer dans sa vie publique, afin d'apprendre à ses ministres chargés d'annoncer sa parole, à se recueillir dans le silence et dans la solitude pour y méditer les vérités divines qu'ils vont répandre. Un apôtre doit, en effet, vivre loin du monde et se faire même au milieu des foules, une solitude où ne

1. III p., q. XXXIX, a. 1 et seq.
2. Joa. III, 5.
3. Luc. IV, 1.

viendront pas le troubler les préoccupations de la terre. Si son âme n'habite pas le désert elle n'entendra pas la voix de Dieu et sa parole ne trouvera pas les accents de l'éternité.

Après avoir jeûné pendant quarante jours, Jésus eut faim. Le tentateur vint à lui et lui dit : Si tu es le fils de Dieu, ordonne à ces pierres de se changer en pain. Jésus répondit : l'homme ne vit pas seulement de pain, mais aussi de toute parole qui procède de la bouche de Dieu. Le tentateur l'emporta alors dans la cité sainte sur le faîte du temple et il lui dit : Si tu es le fils de Dieu, jette-toi en bas, car il est écrit : Il a commandé à ses anges de te porter dans leurs bras afin que ton pied ne se meurtrisse pas contre la pierre. Mais Jésus répondit: Il est écrit: tu ne tenteras point le Seigneur ton Dieu. Le démon l'emporta de nouveau au sommet d'une montagne élevée d'où il lui montra tous les empires et leurs splendeurs et il lui dit : je te donnerai tout cela si tu tombes à mes pieds et si tu m'adores. Jésus lui dit : Retire toi, Satan, car il est écrit : tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras que lui (1).

Que les âmes fidèles se consolent de n'être pas à l'abri des tentations puisque Notre-Seigneur a daigné en subir les assauts. La tentation est une épreuve, dit saint Thomas (2), et, quand elle est vaincue, elle rend témoignage à la vertu. Elle est un excellent moyen pour nous connaître nous-mêmes, elle nous prémunit contre les pensées de vaine complaisance et elle entretient l'humilité qui touche le cœur de Dieu et le dispose à nous accorder l'abondance de ses grâces. Quand nous avons été poussés

1. Matth. IV, 1 et seq.
2. In Matth.

jusqu'au bord de l'abîme et que notre volonté, prise de vertige, a fait une salutaire expérience de sa faiblesse, nous sommes plus facilement convaincus de la nécessité absolue du secours de Dieu. Nous sortons de la lutte plus forts et mieux préparés pour de nouveaux combats.

Saint Thomas fait remarquer la gradation habile de la triple attaque repoussée par Notre-Seigneur. Comme un ennemi qui dirige d'abord ses coups vers la partie la plus faible d'une ville assiégée, le tentateur essaie de faire tomber Jésus dans le piége de la sensualité. La sensualité avec ses formes multiples est en effet le péché le plus commun parmi les hommes; de ce côté la place, est pour ainsi dire, démantelée et il ne faut pas beaucoup d'efforts à l'ennemi pour renverser ses fragiles défenses. Le démon croyait que Jésus, épuisé par un jeûne de quarante jours, ne résisterait pas à la tentation de faire un miracle pour apaiser sa faim. Mais Jésus répond: l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui procède de la bouche de Dieu. Le tentateur lui offre une nourriture matérielle, et Jésus proclame les droits et les prérogatives de la vie spirituelle dont la nourriture est toute parole qui tombe des lèvres de Dieu. Il ne nie pas les exigences de la vie matérielle, il affirme seulement qu'elles doivent être subordonnées au développement d'une vie plus haute, et que, dans le conflit presque continuel de ces deux vies, nous ne devons jamais oublier que l'homme ne vit pas seulement de pain.

Après cette première attaque, le démon tenta Jésus de vaine gloire. Cette tentation est beaucoup plus subtile que la précédente et il n'est pas une seule âme qui n'y soit exposée. Elle se glisse partout, elle se présente sous mille aspects divers et souvent sous les formes les plus sédui-

santes. Pour mieux se dissimuler le démon invoqua l'autorité de la sainte Écriture : *il est écrit...* Tout peut être pour nous sujet de vaine gloire : nos qualités, nos bonnes œuvres, nos mortifications, nos progrès spirituels, il n'est pas jusqu'à nos défauts qui ne lui servent de pâture. Nous trouvons mille prétextes pour nous complaire en nous-mêmes, l'amitié de Dieu ne nous suffit pas, nous voulons encore l'approbation et les louanges des hommes. Notre-Seigneur répond à l'insinuation de Satan par une autre parole de l'Écriture. A son exemple, nous devons repousser la vaine gloire en nous appuyant sur Dieu et en répétant cette maxime du Maître : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur ».

Le démon tenta un dernier effort contre Notre-Seigneur; il essaya de le séduire par l'appât de l'orgueil et de l'ambition : Je te donnerai tous les empires du monde, lui dit-il, si tu tombes à mes pieds et si tu m'adores. Les réponses de Jésus-Christ aux deux premières tentations ne trahissent aucune émotion, le dirai-je ? Elles sont même empreintes d'une certaine douceur. Mais il ne peut supporter l'audace criminelle du démon qui s'offrait à ses adorations : *Non sustinuit*, dit saint Thomas. Les droits de Dieu, à qui seul appartient les adorations des hommes étaient niés, aussi Notre-Seigneur indigné répond : retire-toi, Satan. L'adoration de Satan, des œuvres de Satan ou des hommes qui portent le signe de Satan, voilà, en effet, le crime suprême. Supportons patiemment les injures qui ne s'adressent qu'à nous, mais, quand on s'en prend à Dieu, animons-nous d'une sainte colère, que nos anathèmes crient vengeance, et que notre mépris soit le châtiment des imposteurs. Ils voudraient se faire adorer comme des dieux, du moins mettre leurs caprices à la

place des lois de Dieu et établir leur pouvoir sur les ruines de la puissance de Dieu! Satan avait dit au Christ : Si tu tombes à mes pieds, je te donnerai les royaumes de ce monde. Il adresse encore le même langage à ceux dont le cœur est affamé de domination et qui ne reculent devant aucune bassesse pour conquérir ou pour conserver le pouvoir. Les ambitieux s'humilieut au-delà de toutes limites, dit saint Thomas, ils tombent aux pieds de Satan et ils achètent l'empire au prix de leur dégradation et de la honte indélébile attachée à leur nom.

Satan s'éloigna et les anges accoururent auprès de Notre-Seigneur; c'est ainsi qu'après l'épreuve de la tentation et les ardeurs de la lutte, Dieu nous laisse goûter les joies d'une victoire dont la meilleure part vient de Lui.

CHAPITRE XI

NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST (suite).

Après avoir passé quarante jours dans le désert, Notre Seigneur Jésus-Christ commença la prédication de l'Évangile. Il enseigna publiquement dans le temple, aux bords des lacs, sur les montagnes, partout où le peuple s'assemblait pour l'écouter. Il ne voulut pas que sa doctrine devînt l'héritage exclusif de quelques-uns; son enseignement fut essentiellement public, et les apôtres devaient le propager dans le monde entier. Quand un homme n'annonce pas ouvertement la doctrine dont il est le dépositaire, c'est, dit saint Thomas (1), parce qu'il veut la garder avec un soin jaloux pour grandir sa renommée, en raison même du mystère qui l'entoure, ou bien parce qu'il a conscience du peu de valeur de ses secrets. De pareils motifs ne pouvaient avoir aucune prise sur Notre-Seigneur.

Qu'un philosophe vain et superbe se contente de laisser tomber de ses lèvres quelques paroles énigmatiques et qu'il se renferme dans les ombres favorables à la médio-

1. III p., q. XLII, a, 3.

crité, cela se comprend quand on connaît l'incurable orgueil des prétendus sages. La foule se laisse séduire par ces apparentes profondeurs ; elle est toujours disposée à croire grands ceux qu'elle voit dans le lointain et dans une demi-obscurité. Jésus apparaît au grand jour, il parle à tous, et sa doctrine est une lumière qu'on n'allume pas pour la mettre ensuite sous le boisseau (1). Ses ennemis envoyèrent des émissaires pour se saisir de lui, mais les complices des Pharisiens furent séduits et se retirèrent en proclamant que jamais « homme n'avait parlé comme cet homme » (2). Jésus-Christ savait que cet aveu serait ratifié par la postérité et que jamais une doctrine pareille à la sienne ne serait annoncée au monde.

L'Évangile est sans rival ; il est à une telle distance de tous les autres livres, même des plus grands, qu'il serait puéril de vouloir les lui comparer. Il porte les ineffaçables empreintes d'une main divine et il revêt le caractère unique de la sublimité continue. Il suffit d'écouter les paroles de Notre-Seigneur pour se convaincre qu'il puise ses inspirations à des sources plus hautes que les révélations de l'intelligence humaines et que seul un Dieu peut prêcher une telle doctrine. Cependant, il se rencontre des esprits rebelles qui, tout en admirant l'Évangile et en le proclamant incomparable, ne savent pas le voir environné de l'auréole divine et pénétré à chaque page du souffle de Dieu. A ceux là, Jésus-Christ adresse le reproche qu'il faisait autrefois aux pharisiens : *Si vous ne croyez pas à mes paroles, croyez à mes œuvres* (3), et il multiplie les prodiges pour confirmer sa doctrine et ne laisser aucune

1. Marc. IV, 21.
2. Joa. VII, 46.
3. Joa. X, 38

excuse à l'incrédulité. Parmi les miracles de Notre-Seigneur, le plus éclatant, celui sur lequel il appelle particulièrement l'attention de ses ennemis (1) comme pour les défier et les convaincre, c'est le miracle de sa résurrection. Mais avant de donner au monde cette preuve suprême de sa mission divine, Jésus-Christ devait accepter les abaissements de sa Passion et de sa mort.

Pour nous prémunir contre le scandale de sa Passion et de sa mort, Jésus-Christ, sur les cimes illuminées du Thabord, s'entretient avec Moïse et Élie des douloureux événements qui allaient s'accomplir. Tandis que son front devient radieux comme le soleil, ses vêtements éclatants comme la neige et que les trois disciples éblouis s'écrient : *Seigneur qu'il est doux d'être ici !* le Sauveur parle à Moïse et à Élie des scènes lugubres qui devaient se dérouler à Jérusalem. L'Évangile, pour caractériser l'entretien de Jésus-Christ et des deux prophètes, se sert d'une expression en apparence étrange, *dicebant exessum ejus* (2), ils parlaient de l'excès dans lequel Notre-Seigneur allait tomber dans le mystère de sa Passion.

Hé quoi ! Jésus-Christ n'est-il plus cette Sagesse éternelle qui au commencement disposait toute chose avec une harmonie, un ordre, une proportion admirables ? Pourquoi donc l'Évangéliste prononce-t-il la parole que nous venons d'entendre ?

Ah ! c'est que Jésus-Christ, dans sa passion, n'a écouté que les élans de son amour et que la loi de l'amour, c'est de dépasser toute limite ; aussi, l'Apôtre saint-Paul ne craint pas de dire : que l'amour du Christ a été trop

1. Matth. XII, 39.
2. Luc. IX, 31

grand, *nimia caritas* (1). Sans doute la Sagesse, la justice et les autres attributs divins n'abdiquent pas leurs droits dans le mystère de la Passion, mais la note dominante est cet amour qui a poussé le Sauveur aux excès que nous allons méditer (2).

Le premier excès du Christ dans sa Passion a été l'immense tristesse qui le saisit au jardin des Oliviers.

« Mon âme est triste jusqu'à la mort : demeurez-là, « dit-il, à Pierre et aux deux fils de Zébédée, et veillez « avec moi. Et s'étant avancé de quelques pas, il tomba « la face contre terre, priant et disant : Mon Père, s'il est « possible, que ce calice s'éloigne de moi, cependant que « votre volonté soit faite et non la mienne (3). »

La première cause de l'horrible angoisse du Christ au jardin de Gethsémani fut l'appréhension des tortures qu'il allait endurer et du supplice qu'il allait subir. Qu'on ne pense pas que Jésus-Christ a moins souffert parce que la nature humaine était unie en Lui à une personne divine. L'horreur de la mort étant, en raison directe de l'intensité de la vie ; ce sentiment a dû atteindre dans l'âme du Christ des proportions formidables, car, en vertu d'un prodige inouï, un Dieu allait mourir ! Le genre de supplice réservé à Notre-Seigneur était aussi de nature à aiguiser le glaive. On allait le crucifier, c'est-à-dire le faire mourir de la mort des esclaves, et ajouter ainsi l'infamie à la douleur. Et cependant, ses préoccupations personnelles eussent été, pour ainsi dire, supportables si d'autres pensées ne fussent venues accroître sa tristesse et la rendre accablante. Mais Jésus songeait à la douleur de sa

1 Eph. II, 4.
2. Voir *Contenson*. l. X. Diss. IV.
3. Matth. XXVI, 38, 39.

mère, à la conduite des Apôtres, au deïcide des Juifs qui, pendant si longtemps, avaient été le peuple choisi ; enfin à tant d'âmes qui devaient méconnaître son amour et mépriser la voix de son sang répandu. Ah ! voilà surtout le calice que Jésus ne voulait pas boire. Il donne sa vie pour le salut du monde et son regard prophétique lui montre, à travers les siècles, l'ingratitude des hommes. Cette pensée est un fardeau écrasant et il eût succombé si un ange ne fût venu lui donner la force de boire le calice jusqu'à la lie.

Le second excès de Jésus dans sa Passion fut l'excès d'opprobres et d'humiliations dont il fut abreuvé. Le souvenir de son récent triomphe à Jérusalem dut rendre encore plus amer le navrant contraste entre les acclamations enthousiastes et les cris de colère, les insultes et les anathèmes. Mais pour prouver que ses abaissements sont volontaires, il prélude à ce second acte du drame lugubre par un éclatant miracle. Il demande à ceux qui, au nom des Scribes et des Pharisiens, venaient le saisir au jardin de Gethsémani : « Qui cherchez-vous ? Ils répondent : « Jésus de Nazareth. Jésus leur dit. C'est moi *Ego sum* et aussitôt, ils tombent la face contre terre (1). Quelle est donc l'irrésistible puissance cachée dans cette parole, si simple : *C'est Moi, Ego sum* ? Ah ! cette parole, nous l'avons déjà entendue, ce n'est pas pour la première fois qu'elle retentit à des oreilles mortelles. C'est cette parole devant laquelle Moïse tremblant se voila la face lorsqu'il entendit une voix qui disait dans le buisson ardent : « *Ego sum*, c'est moi qui suis le Dieu de ton père, le « Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Ja-

1. Joanes. XVIII, 5, 6.

« cob (1). » Sur les lèvres de Jésus-Christ, à l'heure de la Passion, elle n'a rien perdu de son efficacité ; aussi les émissaires des pharisiens tombent la face contre terre. Notre-Seigneur pourrait la prononcer bientôt aux pieds des tribunaux devant lesquels il va être cité, et Caïphe, Hérode, Pilate subiraient le même sort que leurs complices ; mais Jésus gardera le silence. *Jésus autem tacebat*, il fallait que les prophéties fussent accomplies.

Notre-Seigneur fut conduit devant Anne qui était chargé d'instruire la cause de ceux dont on suspectait la doctrine. Là, un serviteur le frappa au visage. On le traîna devant Caïphe. Sur la demande du grand prêtre : je t'adjure au nom du Dieu vivant, dis-nous si tu es le Christ Fils de Dieu, Jésus répond : vous l'avez dit. — Vous l'avez entendu, reprit le grand prêtre : il a blasphémé. Austôt une foule en délire se précipite sur Jésus et lui fait subir tous les outrages que peut inspirer une haine implacable. Cependant les Juifs ne pouvaient prononcer une sentence capitale sans recourir au représentant de César ; Caïphe fait donc conduire Jésus au proconsul romain Ponce-Pilate. Pilate parfaitement convaincu de l'innocence de Notre-Seigneur eut voulu se récuser et s'en remettre à Hérode, mais Hérode ne crut pas pouvoir se soustraire à la juridiction de Rome et il renvoie Jésus à Pilate. Pilate pour essayer d'attendrir les Juifs par le spectacle des souffrances de Notre-Seigneur, le fit flageller au point que, selon l'expression d'Isaïe, des pieds à la tête, il n'était qu'une plaie (2). Il le présenta au peuple en disant : voilà l'homme. A cette vue le peuple s'écria :

1. Exode. III, 6.
2. I. 6.

qu'il soit crucifié! qu'il soit crucifié! Pilate hésitait, mais en entendant cette menace : si vous ne le condamnez pas, vous n'êtes pas l'ami de César, Pilate eut peur, et il livra Jésus.

Notre-Seigneur tombe alors dans le troisième excès de sa Passion, excès de souffrances telles qu'il a pu dire par la bouche d'un prophète : voyez s'il est une douleur comparable à la mienne (1). Tous ses membres ont été déchirés par la flagellation, son front est ceint d'une couronne d'épines, il succombe trois fois sous le fardeau de sa croix, les clous enfoncés dans ses pieds et dans ses mains lui font endurer une torture effroyable, car, selon la remarque de saint Thomas (2), les pieds et les mains sont le siége d'une excessive sensibilité. Comme si ce n'était pas assez des bourreaux ameutés contre lui, Dieu, son Père, semble se détourner de Notre-Seigneur chargé des iniquités du monde.

Les hommes peuvent faire souffrir beaucoup, mais il y a au fond de toute âme un refuge inaccessible aux traits dirigés par des mains mortelles et où la victime trouve encore quelques consolations, même au milieu du plus affreux supplice. Seul, le bras de Dieu est assez fort pour faire pénétrer le glaive jusque dans ces profonds replis. Cette douleur ne fut pas épargnée à Jésus et elle lui arracha cette plainte déchirante : Mon Dieu, Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné!

Le quatrième et dernier excès de Notre-Seigneur dans sa Passion et celui qui les explique tous, c'est l'excès d'amour. Jésus-Christ a aimé le monde jusqu'à donner sa vie pour le racheter. Sa mort n'était pas sans doute né-

1. Thren. I.
2. III p., q. 46, a. 6.

cessaire pour le salut des âmes; il pouvait prendre d'autres moyens pour atteindre le même but, mais il a voulu choisir celui qui, plus que tout autre, devait nous prouver l'immensité de son amour.

Ne soyons pas ingrats. Nous ne rendrons jamais à Jésus amour pour amour, mais au moins efforçons-nous d'accepter les croix bien moins lourdes que la sienne qu'il daigne nous offrir, et de conformer notre vie tout entière aux enseignements et aux exemples de Celui qui est mort par amour pour nous.

Au matin du troisième jour qui suivit la mort du Sauveur, les saintes femmes vinrent au sépulcre; un Ange descendit du ciel et s'assit sur la pierre du tombeau. Les gardes étaient épouvantés, mais l'Ange dit aux saintes femmes : Ne craignez pas, je sais que vous cherchez Jésus qui a été crucifié. Il n'est pas ici, il est ressuscité ainsi qu'il l'avait annoncé.

Notre-Seigneur, en effet, ressuscita d'entre les morts le troisième jour. La résurrection du Christ est la base inébranlable de notre foi et le gage de notre espérance. Si Jésus n'est pas ressuscité, notre foi est vaine et la prédication de l'Évangile est inutile (1); si le dernier cri qu'il a poussé sur la croix est la manifestation suprême de sa vie, que reste-t-il du Sauveur? Le souvenir de la personnalité la plus haute de l'histoire, le nom le plus grand devant lequel tous les autres s'inclinent, la doctrine la plus sublime qui ait jamais été enseignée aux hommes; mais s'il n'est pas ressuscité, son souvenir, son nom et sa doctrine sont à jamais voilés par les ombres du tombeau. Non, non, Jésus-Christ n'a pas subi le sort réservé aux

1. I Cor. XV, 14.

enfants d'Adam, il est ressuscité : ô mort, où est ta victoire (1) ? Il avait prédit sa résurrection de la manière la plus claire et la plus explicite, il avait hardiment défié ses ennemis en leur donnant ce miracle comme preuve irrécusable de sa mission divine. Ses adversaires comprirent très bien l'importance des paroles de Notre-Seigneur et le parti qu'ils pouvaient en tirer pour étouffer son œuvre dans son berceau. Aussi, ils posèrent le sceau de la nation sur le tombeau et ils le firent garder par des soldats. Efforts impuissants de l'orgueil et de la haine ! Jésus-Christ sort du tombeau, les gardes ne peuvent supporter l'éclat radieux du triomphateur, et les Alleluia dela fête de Pâques attestent la foi des siècles et la victoire de Jésus-Christ.

La résurrection est aussi le gage de notre espérance. La mort fauche impitoyablement toutes les générations ; nul ne peut échapper à son empire, mais si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus habite en nous, Celui qui a ressuscité Jésus nous ressuscitera un jour (2).

Quand il eut préparé ses Apôtres à la mission qu'Il devait leur confier, Jésus les réunit sur une montagne de la Galilée et il leur dit : Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre, allez, enseignez toutes les nations, et baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; apprenez-leur à garder nos commandements et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles (3). Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans la Judée, la Samarie et jusqu'aux extrémités du monde. Et, en disant ces choses il monta au ciel et un nuage vint le dérober à leur vue.

1. I Cor, xv, 54.
2. Rom. viii, 11
3. Matth. xxviii, 18 et seq.

Comme les Apôtres, ne cessons pas de regarder le ciel où Jésus est assis à la droite du Père, que notre âme s'élève sans cesse à la suite de Notre-Seigneur, que dès maintenant nos pensées et nos cœurs soient dans le ciel afin de mériter la place que Jésus est allé nous préparer au jour de sa glorieuse ascension.

CHAPITRE XII

DES SACREMENTS EN GÉNÉRAL, DU SACREMENT DE PÉNITENCE EN PARTICULIER.

En montant au ciel Notre-Seigneur avait dit : Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles. Il est, en effet, resté avec nous puisqu'il a fait jaillir les sources intarissables où nous pouvons puiser son esprit et sa vie, et que sous la forme Eucharistique il a établi sa demeure au milieu des enfants des hommes.

Nous allons aborder la question des sacrements en général et du sacrement de pénitence en particulier ; nous traiterons dans les chapitres suivants du Sacrement de l'Eucharistie et de la Sainte Communion.

Un sacrement est un signe sensible de la grâce, institué par Notre-Seigneur pour la sanctification des âmes.

Jésus-Christ a daigné nous communiquer sa grâce au moyen de *signes sensibles* pour harmoniser notre élévation à la vie surnaturelle aux lois de notre vie naturelle. En tout ordre de choses, en effet, l'homme ne s'élève aux sphères intelligibles que par l'intermédiaire des éléments

sensibles (1). Notre Seigneur n'a pas voulu briser cette unité, et de même que les choses sensibles nous fournissent les aliments de notre vie intellectuelle, de même ce sont des choses sensibles, l'eau, l'huile, le pain, les paroles du prêtre, qui nous communiquent la vie surnaturelle.

Les sacrements sont au nombre de sept : le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, la Pénitence, l'Extrême-Onction, l'Ordre et le Mariage.

Ce nombre n'est pas arbitraire, car il correspond aux diverses phases de la vie surnaturelle calquée, pour ainsi dire, sur les étapes de la vie naturelle (2). A l'entrée de l'homme dans la vie naturelle correspond le baptême, première initiation à la grâce. Il grandit et il acquiert la plénitude de sa force ; de même, dans l'ordre surnaturel le Sacrement de Confirmation lui confère l'abondance des dons du Saint Esprit. Pour alimenter sa vie, il doit prendre sa nourriture quotidienne ; le Sacrement de l'Eucharistie est le pain de son âme. Il est sujet à de nombreuses maladies, le sacrement de Pénitence est un remède toujours préparé. Quand sa dernière heure est venue, il ressent en face de la mort les terreurs naturelles à un être qui avait été créé pour ne jamais mourir ; le Sacrement de l'Extrême-Onction le purifie de ses dernières souillures et lui donne la force d'affronter les horreurs du jour suprême. Pour que les sources de la vie surnaturelle ne tarissent jamais, le Sacrement de l'Ordre perpétue la race sacerdotale, et le mariage, en sanctifiant l'union de l'homme et de la femme, fait asseoir Dieu au sanctuaire du foyer domestique.

1. III p., q. LX, a. 4.
2. III p., q. LXV, a. 1.

Nous ne traiterons ici que du sacrement de Pénitence en particulier, car l'étude des autres sacrements est plutôt du domaine de la théologie.

Le Sacrement de Pénitence est institué pour remettre les péchés commis après le baptême. Sa puissance régénératrice est infinie. Un homme, eût-il commis tous les crimes, eût-il amoncelé sur sa tête tous les forfaits dont la nature corrompue est capable, s'il avoue humblement ses fautes et s'il reçoit le Sacrement de Pénitence avec les conditions requises, tous ses péchés, tous, sans exception, lui sont remis.

Ici se présentent naturellement l'objection tirée d'une parole même de Notre-Seigneur. Le péché commis contre le Fils de l'homme sera remis, mais le péché commis contre le Saint-Esprit ne sera remis ni dans ce monde ni dans l'autre (1). Jésus-Christ semble donc assigner des limites à la vertu du Sacrement de Pénitence? Pour résoudre cette difficulté, il suffit de savoir ce que les commentateurs entendent par le péché contre le Saint-Esprit. Or, un des interprètes les plus autorisés des paroles divines, Saint Augustin, nous apprend que le péché contre le Saint Esprit, n'est autre que l'impénitence finale et Saint Thomas (2) accepte l'interprétation de l'évêque d'Hippone.

Le péché d'impénitence finale est celui que commet un homme qui, jusqu'à son dernier soupir, refuse obstinément le pardon qui lui est offert. S'il meurt dans ces sentiments, il est évident que son péché ne lui a pas été remis dans ce monde puisqu'il a repoussé le pardon ; il ne lui sera pas remis dans l'autre puisque le temps de la

1. Matth. XII, 32.
2. III p., q. LXXXVI, a. 1. ad 3.

miséricorde est passé et que l'heure de la justice est venue. A part ce péché, le Sacrement de Pénitence efface toutes les fautes commises après le baptême. Mais pour obtenir cet effet, il faut le recevoir dans les conditions requises par la sainte Église.

Quelles sont ces conditions ?

Le Sacrement de Pénitence est complexe et se compose de plusieurs éléments : l'aveu des fautes et les dispositions du fidèle, l'absolution de la part du prêtre et la satisfaction imposée.

L'aveu d'abord. Notre-Seigneur a institué ses prêtres juges de la conscience des fidèles et il leur a donné le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés lorsqu'il leur dit: Recevez le Saint-Esprit ; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez (1). Il faut donc que le prêtre sache s'il doit retenir ou remettre les péchés; or, il ne peut prononcer en connaissance de cause que s'il connait les péchés du fidèle. Il faut qu'il soit saisi de la cause qu'il est appelé à juger, et il ne peut l'être que par l'aveu.

La confession des fautes doit être *sincère* (2). Ne cherchons pas de vaines excuses et n'apportons pas au saint tribunal l'arrière-pensée de nous disculper et de voiler nos faiblesses. Avouons sans détours que nous sommes tombés, il est si naturel à l'homme de faillir que cet aveu ne doit pas nous coûter lorsqu'on songe à la profondeur de nos plaies et aux perpétuelles fluctuations d'une volonté débile. La confession, du reste, n'est pénible que pour l'incurable orgueil dont nous sommes pétris, et il

1. Joa, XX, 22, 23.
2. Saint Thomas, opusc. LXIV édition de Venise.

est bien juste, qu'après la révolte, nous acceptions la salutaire humiliation de l'aveu. Nous le faisons au prêtre qui a sondé plus que personne l'abîme des misères humaines et qui a devant les yeux les leçons et les exemples du Sauveur toujours plein de tendresse et de m ansuétude pour les pécheurs auxquels il se contentait de dire : Vos péchés vous sont pardonnés ; allez en paix et ne péchez plus.

L'aveu doit être *vrai*. N'affirmons pas comme certain ce qui est douteux ; n'exprimons aucun doute sur les péchés dont nous avons une complète certitude. Évitons les inutilités : *dimittant superflua*, dit Saint Thomas. Il s'agit de nos péchés et non des fautes du prochain. Que de paroles oiseuses au confessional ! S'il s'agit de direction, exposons notre état tel que nous le comprenons, demandons les avis nécessaires à la conduite de notre âme, mais ne nous perdons pas dans des digressions inutiles.

L'aveu doit être complet. Nous devons nous accuser de tous les péchés dont nous nous souvenons (au moins des péchés mortels) et dire aussi les fautes que nous pouvons avoir oubliées dans les confessions précédentes. Il faut avouer le nombre et spécifier, autant que possible, la nature des fautes. Quant au nombre, si la mémoire fait défaut, ce qui arrive souvent, on doit le déterminer à peu près : Quant à la nature, on doit dire les circonstances principales du péché, car il est des circonstances qui en modifient l'espèce.

Si on cache un seul péché grave, les autres péchés avoués ne nous sont pas pardonnés, et si plusieurs confessions suivent une confession sacrilége, il est de toute nécessité de faire une revue générale de tous ses péchés, à partir du jour où on a eu le malheur de faire une mauvaise confession.

Telles sont les qualités de l'aveu. Pour qu'il les réunisse toutes, on doit sérieusement examiner sa conscience et n'apporter dans cet examen préparatoire ni scrupule ni légèreté. Il est des âmes pour lesquelles la confession est une torture. Il leur semble qu'elles ne connaissent jamais assez leurs fautes et elles craignent toujours de faire des confessions sacriléges. Elles sont disposées à faire à tout moment des confessions générales. Ces scrupules sont souvent un piége du démon qui voudrait les éloigner du Sacrement de Pénitence en leur rendant sa pratique intolérable. Gardons-nous des scrupules : examinons notre conscience simplement et en toute sincérité. Comme l'enfant prodigue, contentons-nous de descendre en nous-même et disons ensuite : je me lèverai et j'irai vers mon Père.

Le souvenir et l'aveu de nos péchés nous conduisent naturellement au regret de les avoir commis : ce sentiment est la contrition.

Ce serait une présomption étrange que d'espérer obtenir le pardon sans éprouver aucune douleur d'avoir offensé Dieu.

Il n'est nullement nécessaire que la douleur soit sensible, il suffit qu'elle soit sincère. Elle doit s'étendre à tous les péchés, et être guidée par des motifs surnaturels. Si le pénitent se repend de tous ses péchés, un seul excepté, il n'a pas la contrition ; s'il les regrette tous, mais si ses regrets lui sont inspirés par d'autres motifs que la bonté du Dieu offensé, ou le danger de perdre son âme, sa contrition n'est pas surnaturelle.

La pensée de la bonté infinie de Dieu est le motif le plus pur de la contrition ; cependant il ne nous est pas défendu de faire un retour sur nous-même et de considé-

rer les malheurs auxquels le péché nous avait exposés.

Le bon propos est la conséquence logique de la contrition. Quand on regrette sincèrement d'avoir commis une faute, on a, par le fait même, l'intention de n'y plus retomber. Mais il ne faut pas confondre le bon propos avec l'impeccabilité future. Il ne consiste pas en effet à ne plus pécher, il consiste dans la résolution sincère que l'on a, lorsqu'on se présente au saint tribunal, de ne plus tomber dans les fautes que l'on va avouer. Plus tard, nous en commettrons d'autres peut-être, mais ne concluons pas que nous n'avons pas eu le bon propos et que notre confession a été mauvaise. Humilions-nous sans trouble, déplorons amèrement les défaillances d'une volonté chancelante et recourons de nouveau au sacrement de Pénitence.

Lorsque le fidèle est dans les dispositions que nous venons de décrire et que le prêtre prononce sur lui les paroles de l'absolution, toutes ses fautes sont effacées et il recouvre l'amitié de Dieu. Le prêtre impose comme satisfaction une prière ou une pratique de piété : on doit l'accomplir sans retard et n'y manquer jamais. Après la confession, il ne faut pas se tourmenter au souvenir de ses péchés passés, ni s'interroger curieusement sur les dispositions précédentes, il vaut bien mieux s'arrêter à la consolante pensée de la miséricorde divine et se pénétrer des sentiments de reconnaissance et d'amour.

Les inquiétudes continuelles de certaines âmes au sujet des confessions sont presque une injure à la bonté de Dieu et à l'efficacité du sacrement. Il est des personnes pieuses qui sont toujours prêtes à faire des confessions générales. Les confessions générales sont bonnes et même nécessaires dans certains cas, c'est au confesseur à en

juger, mais souvent aussi, elles sont inspirées par des scrupules importuns. Voici ce qu'écrivait Bossuet à une âme timorée : « Je vous défends d'avoir de l'inquiétude « de vos confessions passées *ni à la vie, ni à la mort,* ni « de les recommencer en tout ou en partie à qui que ce « soit, fussiez-vous à l'agonie : ce ne serait qu'un embar- « ras d'esprit, qui ne ferait qu'apporter du trouble et de « l'obstacle à des actes plus importants et plus essentiels, « qui sont l'abandon, l'amour de Dieu, et la confiance en « sa miséricorde. C'est une erreur trop grande à la créa- « ture de s'imaginer pouvoir se calmer à force de se tour- « menter de ses péchés. On ne trouve ce calme que dans « l'abandon à l'immense bonté de Dieu, en lui remettant « sa volonté propre, son salut, son éternité, et le priant « seulement par Jésus-Christ de ne nous pas souffrir dans « le rang de ceux qu'il hait, et qui le haïssent ; mais au « rang de ceux qu'il aime et qui lui rendent éternelle- « ment, amour pour amour (1). »

1. Édition de Versailles, tome XXXIX, lettre 37[e].

CHAPITRE XIII

DU SACREMENT DE L'EUCHARISTIE.

L'union à Notre-Seigneur Jésus-Christ, tel est le but constant de l'âme intérieure ; or, l'union la plus complète s'opère par le Sacrement de la Sainte Eucharistie.

Le Sacrement de l'Eucharistie contient réellement, substantiellement et en vérité, le corps, le sang, l'âme, la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il l'institua la veille de sa mort, lorsque prenant du pain, il le bénit, le rompit et le donna aux Apôtres en disant : Prenez et mangez, ceci est mon corps. Aucune interprétation des chrétiens dissidents n'a pu obscurcir la lumineuse clarté des paroles du Christ. Il s'en explique de la manière la plus formelle et il a choisi des termes si précis qu'ils ne laissent aucun doute. Nous lisons, en effet, au sixième chapitre de l'Évangile de saint Jean : Jésus leur dit : En vérité, en vérité, je vous le dis : Moïse ne vous a pas donné le pain du ciel, mais mon Père vous donne le vrai pain céleste. Le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde. Ils répondirent : Seigneur donnez-nous toujours de ce pain. Jésus leur dit : Je suis le pain de

vie... Les Juifs murmuraient parce qu'il avait dit : Je suis le pain de vie, descendu ciel. Jésus répondit : En vérité, en vérité je vous le dis : Celui qui croit en moi a la vie éternelle. Je suis le pain de vie... Quiconque mangera de ce pain vivra éternellement ; et le pain que je donnerai, c'est ma chair qui sera immolée pour le salut du monde. Les murmures des Juifs redoublent, ils disaient : Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger ? Jésus leur dit : En vérité, en vérité, je vous le dis : Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment un breuvage. — Voyant qu'il persistait dans ces étonnantes affirmations, de nombreux disciples l'abandonnent. Les Apôtres eux-mêmes étaient ébranlés et Jésus leur dit : Vous aussi, êtes-vous scandalisés et voulez-vous me quitter ? Pierre répondit : Seigneur à qui irions-nous ? vous seul avez les paroles de la vie éternelle, et nous croyons que vous êtes le Christ, Fils de Dieu.

On ne peut donc pas se tromper sur les intentions du Christ, il a réellement voulu nous donner sa chair à manger et son sang à boire. C'est ainsi que le comprirent les disciples qui l'abandonnèrent et les Apôtres restés fidèles. Aussi lorsque, la veille de sa mort, il prit du pain en disant : Ceci est mon corps, les Apôtres crurent qu'il changeait le pain en sa chair et le vin en son sang et l'Église catholique a accepté la foi des Apôtres.

La parole du Christ est étonnante, il est vrai ; elle suppose une puissance divine, comme cette autre parole du commencement : que la lumière soit. Il suffit donc d'ac-

cepter la Divinité du Christ pour croire au mystère de l'Eucharistie.

Aucune autre explication que l'interprétation catholique ne peut rendre compte des paroles de Notre-Seigneur. Sans entrer dans des développements qui sont du domaine de l'apologétique, contentons-nous de dire avec Bossuet que si les interprétations des églises réformées sont vraies : *La sagesse éternelle aura parlé en l'air* (1).

Ce n'est pas sans de profondes raisons que Notre-Seigneur choisit la veille de sa mort pour instituer le Sacrement de l'Eucharistie (2).

Il ne peut y avoir de salut que dans la foi en Jésus-Christ mort pour nous. Nous devons donc avoir toujours présent le souvenir du sacrifice qui a sauvé le monde, et Jésus-Christ a voulu que ce souvenir ne s'effaçât jamais. L'Eucharistie est l'éternel mémorial de la Passion de Notre-Seigneur, puisqu'elle a été instituée peu d'heures avant la Passion elle-même. L'Eucharistie et le souvenir de la Passion sont indissolublement liés et lorsque nous ployons les genoux devant l'autel, notre pensée, par une association naturelle des idées, gravit les pentes du Calvaire où la chair du Christ fut immolée pour le salut du monde.

Pourquoi Notre-Seigneur n'a-t-il pas institué l'Eucharistie immédiatement après les promesses formelles que nous venons de lire dans l'Évangile de saint Jean ? Les Apôtres, après un moment d'hésitation, avaient acquiescé aux paroles du Maître, il semble donc que l'heure eût été bien choisie pour prononcer les paroles sacramentelles : ceci est mon corps.

1. *Histoire des Variations ;* livre IX 567.
2. IIÍ p., q. LXXII, a. 5.

Saint Thomas nous donne une admirable raison de ce retard apporté par Notre-Seigneur à l'exécution de sa promesse.

L'heure la plus grave et la plus solennelle de l'existence d'un homme est celle qu'une mort prochaine empreint d'une grandeur surnaturelle et d'une imposante majesté. A la grande lumière de la mort, l'homme se recueille, il comprend que c'est le moment suprême et que sa dernière heure doit mettre le sceau sur sa vie tout entière. Il laisse son nom sous la garde de quelques-unes de ces paroles dignes d'être écrites sur un tombeau et qui accompagneront sa mémoire dans le cœur de la postérité. C'est aussi le moment où il fait ses recommandations dernières, car il sait qu'elles se graveront plus profondément dans les âmes émues au spectacle de cette scène auguste: un homme va mourir!

Les dernières paroles d'un homme sont sacrées, aussi Jésus-Christ a attendu la veille de sa mort pour prononcer ce mot le plus sublime que lui ait arraché son amour : Ceci, c'est mon corps.

Notre-Seigneur a voulu nous donner son corps en nourriture pour réparer le mal qu'Adam avait fait à la race humaine en mangeant le fruit défendu. De même, dit saint Thomas (1), que le fruit de l'arbre de la science du bien et du mal a été la source de toute corruption et de la mort, de même le principe de la justification et de la vie est renfermé dans la nourriture céleste que nous offre le Christ en nous donnant sa chair à manger et son sang à boire. Cet aliment divin dissipe les ténèbres répandues sur l'intelligence par la désobéissance d'Adam, il amortit

1. *De Sacramento Altaris*, c. VI.

le feu des passions allumé par le fruit de l'Éden, et en nous communiquant le germe de la vie éternelle, il détruit le principe de mort inoculé dans nos veines par l'arbre de la science du bien et du mal.

L'homme tout entier est rassasié à la table où le convie le Christ. Il y a, en effet, en nous une âme spirituelle et immortelle semblable à la nature angélique. A cette âme, il faut un aliment qui lui soit porportionné, qui la fasse vivre et qui la soutienne; il lui faut le Verbe, la sagesse éternelle du Père. C'est de cette nourriture que parlait l'archange Raphaël quand il disait à Tobie : « Je me nourris d'un aliment invisible aux yeux des hommes (1). » Mais en vertu de son union avec le corps, l'âme doit prendre cette nourriture sous une forme sensible, c'est une loi qui ne souffre aucune exception, aussi Dieu lui offre la chair du Verbe incarné et lui donne un aliment immatériel et proportionné cependant aux exigences de sa nature.

Les voiles sous lesquels Notre-Seigneur se cache dans l'Eucharistie sont plus impénétrables encore que les saintes obscurités du mystère de l'Incarnation. Il a voulu éprouver notre foi et nous demander, devant ce témoignage de l'immensité de son amour, la soumission complète de notre raison : qu'importe le témoignage des sens puisque nous avons la parole du Christ? Mais, s'il est voilé sous les espèces Eucharistiques, les âmes fidèles entendent et reconnaissent sa voix.

Les yeux d'Isaac s'étaient obscurcis; il croyait toucher et sentir les vêtements d'Ésaü et cependant il entendait la voix de Jacob. Le chrétien a devant les yeux le bandeau

1. Tobie, XII, 19.

de la foi, les espèces Eucharistiques sont les vêtements d'Ésaü, mais le bien-aimé trahit sa présence par la douceur du son de sa voix. L'Eucharistie est le Sacrement de l'amour, seuls les amis du Sauveur sont appelés au banquet divin ; or, quand on aime, on se préoccupe peu de savoir, quels sont les chemins par lesquels l'objet aimé a passé pour venir à nous et quand même les ombres de la nuit nous empêchent de le voir, qu'importe ? pourvu qu'on le sente présent, que son cœur batte auprès du nôtre et que ses paroles nous témoignent son amour. Oui, le Sauveur parle aux âmes fidèles et sa voix sort du tabernacle pour leur dire que ses délices sont d'être avec les enfants des hommes (1). C'est pour nous engager à aller à Lui avec un saint abandon et une confiance absolue que Notre-Seigneur a voilé l'éclat de sa gloire sous les espèces Eucharistiques. Quand Moïse descendit du Sinaï, il portait sur son front un reflet divin si éblouissant que les fils d'Israël n'osaient pas le regarder et qu'il fut obligé d'en tempérer les feux (2). Comment oserions-nous nous approcher de Jésus-Christ, si, comme Moïse, il n'eût caché sous les espèces Eucharistiques la lumière infinie qui l'environne ? Car ne l'oublions pas, le corps du Christ dans l'Eucharistie est à l'état glorieux ; les ombres des espèces sacramentelles étaient donc nécessaires pour que nous puissions approcher de Lui sans terreur et le contempler sans en être éblouis.

Notre-Seigneur a choisi, pour l'institution de ce sacrement, les espèces du pain pour nous enseigner que son corps est la nourriture de nos âmes comme le pain est l'aliment de notre corps. Mais si on essaie d'étudier de

1. Prov. VIII, 3, 1.
2. Exode XXXIV, 38.

plus près les intentions du Christ, on découvre de nouvelles et admirables harmonies.

Le pain, dit saint Thomas (1), est composé d'une multitude de grains, unis par l'eau qui les détrempe et solidifiés par le feu. Il y a là une touchante image de l'Église catholique, corps mystique de Notre-Seigneur. Elle renferme la multitude des fidèles réunis en un seul tout par l'eau du Saint-Baptême et fortifiés par le feu de la charité.

La vie de Notre-Seigneur est une série continuelle d'abaissements inouïs, mais nulle part il ne semble anéanti comme dans le sacrement de l'autel. Là, en effet, il n'est plus même le crucifié, il ne se présente à nous que sous les apparences d'un peu de pain. Pouvait-il descendre plus bas et s'anéantir davantage ? Cependant, ne nous y trompons pas, l'Eucharistie est le chef-d'œuvre de la puissance et de la sagesse de Dieu (2).

Quand on médite attentivement les œuvres de Dieu, on est frappé des merveilles qui nous ravissent et des prodiges qui nous confondent. Parmi ces merveilles, une des plus étonnantes est la création de l'homme. Cette créature si privilégiée déjà, Dieu l'a élevée encore plus haut ; il lui a assigné un rang divin en l'appelant à l'ordre surnaturel. A l'homme ainsi transfiguré, il fallait une nourriture pour alimenter la vie divine que Dieu lui avait communiquée. Où donc Dieu prendra-t il un aliment qui ne peut être que Lui-même ? Ah ! c'est ici qu'apparaît dans toute sa beauté le chef-d'œuvre de la puissance divine.

Le laboureur disperse son grain dans les sillons, Dieu fait descendre la rosée des nuits, le grain élève au-dessus du sol une tige frêle qui se courbe au moindre souffle, le

1. *De Sacramentos Alteris*, c. IX.
2. *Contension*, L. XI, par. II. Disser. III, c. I.

soleil répand sa lumière et sa chaleur, la tige monte d'abord pour s'incliner ensuite sous le poids d'un épi mûr. Le sillon a été le théâtre du grand mystère de la vie germant au sein de la mort. Mais, attendez encore. Le soir, tandis que mille murmures confus s'élevant du fond des vallées portent jusqu'à Dieu l'hymne de la nature reconnaissante et que la voix des pâtres réveille les échos endormis, le laboureur regagne lentement sa chaumière et il porte dans ses bras la gerbe si longtemps attendue. Lui aussi, il bénit le Dieu qui a fait mûrir ses moissons et il prépare le grain qui doit lui donner la force et la vie. Sous le regard de Dieu, de grands prodiges viennent de s'accomplir, mais ils ne sont que le prélude du miracle dans lequel Dieu déploie sa toute puissance. Il prendra le pain que le laboureur a recueilli, il le bénira et il le lui donnera en disant : Prends et mange, ceci est mon corps. Que sont les merveilleuses transformations du grain de blé dans le sein de la terre auprès de la transsubstantiation par laquelle Jésus-Christ fait du touchant symbole de la vie naturelle, l'aliment divin de la vie surnaturelle? N'y a-t-il pas là les traces irrécusables d'une puissance infinie ?

Le pieux et éloquent commentateur de saint Thomas, Contenson, présente ces considérations sous une forme encore plus saisissante. « Qu'on nous permette une hypothèse, dit-il, hypothèse qui ne se réalisera jamais, mais que l'on peut faire sans sortir des lois sévères de l'orthodoxie. Supposons donc que la Première Personne de la Trinité, le Père, s'est incarnée et qu'elle vient s'asseoir à la table de la sainte famille Jésus, Marie, Joseph. Quel mets sera digne d'être offert à un Dieu ? Ne cherchez pas sur la terre ; levez les yeux vers les trésors inépuisables de la toute puissance divine. Jésus prendra donc du pain et en prononçant les paroles sacra-

mentelles : ceci, c'est mon corps, il l'offrira à Dieu son Père. Jésus, tout Dieu qu'Il est, ne pourra faire rien de plus grand puisqu'il se donne Lui-même et cette parole et ce miracle auront atteint la limite extrême de sa puissance infinie. Il aura offert à un Dieu un mets digne de la Divinité. Cette nourriture, il nous la donne et, ingrats que nous sommes, elle ne nous rassasie pas. Nous avons faim et soif des joies et des plaisirs du monde, nous cherchons d'autres ivresses et nous ne goûtons pas la saveur du pain des Anges (1). Humilions-nous au moins de nos goûts dépravés et reconnaissons combien nous sommes peu dignes de nous asseoir à cette table sainte.

Le sacrement de l'autel est aussi un éclatant témoignage de la sagesse de Dieu.

Comme les deux mères qui se disputaient un enfant devant le tribunal de Salomon, le ciel et la terre réclamaient Notre-Seigneur. Le Ciel avait des droits sur Lui, car sa place était auprès du Père et les Anges ouvraient déjà les portes éternelles pour laisser entrer le Roi de gloire ; d'un autre côté, la terre privée de la présence de son Sauveur et de son Dieu ne se fût pas consolée. Jésus-Christ, par l'institution de l'Eucharistie, a résolu un problème insoluble sans sa sagesse infinie : Il est allé occuper la place qui l'attendait dans le ciel et il n'a pas laissé orphelins ceux qui étaient dans le monde. Les réclamations du ciel et de la terre ont été satisfaites et un jugement plus admirable que celui de Salomon a rendu au ciel le Dieu qui y était attendu, sans cependant priver la terre du bienfait de sa présence.

On le voit, Jésus-Christ a mis au service de son amour

1. Sap. XVI, 20.

sa puissance sans bornes et les ressources de son éternelle sagesse ; l'amour d'un Dieu, voilà la seule explication et la raison dernière du Sacrement de l'Eucharistie. L'amour appelle l'amour ; aussi le premier effet de l'Eucharistie est de raviver dans nos âmes le feu de la charité. Si le cœur des deux disciples d'Emmaüs était ardent lorsque Jésus s'entretenait avec eux et leur expliquait les Saintes Écritures (1) combien plus devons-nous être pénétrés d'amour lorsque Notre-Seigneur ne se contente pas de converser avec nous, mais qu'il se donne en nourriture pour faire circuler dans nos veines le feu qu'il est venu apporter dans le monde. Nous recevons, dans l'Eucharistie, l'auteur et le consommateur de la grâce, il fortifie notre âme, il la purifie, et il lui donne le gage de l'immortalité bienheureuse.

L'Eucharistie n'est pas seulement un sacrement, elle est aussi un sacrifice, et à ce titre, son action n'est pas limitée à ceux qui la reçoivent, elle s'étend à l'universalité des fidèles et au monde tout entier.

Les hommes ont toujours reconnu la nécessité des sacrifices pour apaiser la justice et la colère de Dieu ; partout il y a eu des temples, des prêtres et des autels. Un peuple agenouillé et unissant sa voix à celle de ses prêtres pour implorer la miséricorde divine, est un des plus grands spectacles que la terre puisse offrir et il est rare qu'il ne fasse pas descendre le pardon. Mais si, dans un moment de démence, le peuple déserte les autels et proscrit ses prêtres, ceux-ci cependant ne cessent pas de prier et d'offrir la sainte victime. Sur un coin ignoré du sol de la patrie, ou peut-être même sur une plage étrangère, ils

1. Luc, XXIV, 32.

élèvent vers le ciel l'hostie sans tache, ils supplient Dieu d'oublier les crimes de leurs frères et, en tenant dans leurs mains le corps de Celui qui pria pour ses bourreaux, ils intercèdent pour ceux qui méconnaissent l'amour du Christ et l'efficacité de son sang. Quand, à la pensée des crimes des hommes et de leur ingratitude à l'égard de Dieu, on se demande comment le feu du ciel ne tombe pas pour venger la Majesté divine outragée, on ne songe pas à la Victime immolée dans le Saint-Sacrifice, et on oublie que cette oblation sublime arrête le bras de Dieu. C'est ainsi que le Sacrement de l'Eucharistie répand ses bienfaits sur le monde entier et que ceux-là mêmes qui s'éloignent de l'autel bénéficient du Sacrifice offert pour l'expiation des péchés.

CHAPITRE XIV

DE LA SAINTE COMMUNION.

Pour recevoir dignement le Sacrement de l'Eucharistie, il faut être en état de grâce et à jeun. Celui qui, étant en état de péché mortel, recevrait le corps du Christ commettrait un sacrilége, il mangerait et il boirait sa propre condamnation (1).

Il faut de plus être à jeun, c'est-à-dire, n'avoir rien pris depuis minuit. L'Église a établi cette règle par respect pour le divin Sacrement : il n'y a d'exception que pour les malades qui reçoivent l'Eucharistie *en viatique*.

Les deux conditions précédentes sont d'une nécessité absolue, mais les âmes vraiment intérieures ne s'en contentent pas; elles se préparent à la Sainte Communion par de vifs sentiments de foi, d'humilité et d'amour.

Sans doute, nous avons la foi en la présence du Christ dans le Sacrement de l'Eucharistie, mais cette foi est endormie ; c'est au moment de la Sainte Communion qu'il faut la réveiller et lui rendre toute son énergie. Mettons-

1. I Cor. XI, 29.

nous résolûment en face de cette saisissante pensée : un Dieu est là, je vais recevoir un Dieu. Il est là, aussi véritablement qu'Il était autrefois dans la crèche, dans la maison de Nazareth, sur les montagnes, au bord des lacs, au milieu des déserts et sur la croix. Il est là, comme il est au ciel à la droite du Père, rayonnant de gloire et recevant les adorations des Anges. Il est là ! que mon regard illuminé par la Foi soulève les espèces Eucharistiques, que cette parole : « Ceci est mon corps » dissipe les ténèbres et fasse tomber les voiles qui me dérobent mon Seigneur et mon Dieu. Qu'il ne puisse pas m'adresser ce reproche : *Homme de peu de foi, pourquoi avez-vous douté ?* (1) Mais au contraire qu'il puisse nous dire : *Votre foi vous a sauvé* (2). Si, malgré nos efforts, notre foi n'est pas assez vive, plaignons-nous amoureusement à Lui : *Seigneur, augmentez ma foi* (3).

Humilions-nous profondément avant de recevoir notre Dieu. Que sommes-nous ? qu'avons-nous fait pour mériter un tel honneur ? Nous ne sommes que péché, corruption et misère. Qu'est donc l'homme devant la grandeur infinie et l'inénarrable majesté de Dieu ? Aucune comparaison ne donnera une idée de la distance qui sépare Dieu de l'homme : ni la trace fugitive du navire sur les eaux, ni la feuille emportée par les vents, ni l'atome infime qui flotte dans un rayon de lumière, ni l'insaisissable parfum des fleurs qui s'évapore. Toutes ces images sont impuissantes, car entre Dieu et nous, il y a l'abîme de l'infini, et cependant un Dieu vient à nous et il se donne à nous !

Si encore nous avions su toujours apprécier les bien-

1. Matth. XIV, 31.
2. Marc. X, 52.
3. Luc. XVIII, 5.

faits et la bonté de Dieu. Mais non, nous avons été ingrats. Que de fautes! Que de souillures! Peut-être même que de mépris! Et Dieu nous a tout pardonné. Il ne faut pas que ces souvenirs amers nous troublent au moment de la Sainte Communion, et, s'ils se présentent, ils ne doivent que nous exciter aux sentiments de la plus profonde humilité. Il y a, disions-nous tout à l'heure, un abîme entre Dieu et l'homme : cet abîme a été comblé par l'amour. C'est aussi l'amour qui enflammera notre cœur lorsque nous nous préparons à recevoir le corps de Notre-Seigneur. Si nous ne considérions que notre indignité et que la grandeur de Dieu, jamais nous n'oserions nous asseoir à la table sainte. Mais nous en avons besoin ; sans cet aliment céleste, notre âme va mourir et cette pensée attriste le cœur de Jésus qui est mort pour la sauver. Son plus vif désir est de se donner à nous, son cœur n'aura pas de repos qu'il n'ait mangé cette Pâque avec ses disciples, répondons à ses pressantes invitations. C'est l'amour qui nous appelle, courons à la salle du festin et comme autrefois Marie-Madeleine, répandons aux pieds de Jésus les parfums d'une tendresse dont notre âme tout entière sera embaumée.

Telles sont les dispositions de l'âme intérieure quand elle se prépare à recevoir son Dieu.

Faut-il communier souvent ou même tous les jours ?

C'est une des questions les plus graves de la vie spirituelle. On peut l'envisager au point de vue spéculatif ou au point de vue pratique ; au point de vue spéculatif, il n'y a aucune difficulté. L'Eucharistie étant la nourriture de notre âme, nous devons la recevoir souvent et même tous les jours. Nous ne saurions trop, en effet, nous prémunir contre les dangers auxquels nous sommes exposés ;

la déperdition des forces de notre âme est quotidienne, la nourriture qui les répare doit donc être quotidienne. C'est la parole de Notre-Seigneur dans l'Oraison dominicale et c'est aussi pour cette raison qu'il s'est servi du pain pour instituer ce Sacrement.

Au point de vue pratique la question est complexe et plus délicate; la pratique de l'Église a varié selon les temps. Au premier siècle, la communion quotidienne était d'un usage général. La foi ardente et la dévotion tendre des fidèles les pressaient de s'asseoir tous les jours au banquet sacré. Mais cette période dura peu puisqu'au XIIIe siècle Saint Thomas a pu dire : *Autrefois on célébrait plus rarement le saint sacrifice.* Or, au moyen-âge, les prêtres ne célébraient pas tous les jours; la célébration des saints mystères était donc plus rare encore aux époques antérieures. Les prêtres et les fidèles étaient toujours convaincus de la nécessité de participer aux divins mystères, mais cette considération était balancée par un respect profond à l'égard de la Sainte Eucharistie. Ce respect ne peut être jamais trop grand, cependant le jansénisme l'exagéra, et il éloigna les fidèles de la sainte table. Aujourd'hui on est revenu de ces exagérations Jansénistes, mais n'est-on pas tombé dans l'excès apposé? On le voit, la question est fort délicate et nous essaierons de la traiter avec une extrême prudence.

La communion fréquente consiste à s'approcher de la sainte table deux ou trois fois par semaine. Faut-il la conseiller ou la blâmer? Ici, on ne peut pas préciser, car la réponse affirmative ou négative dépend des dispositions personnelles de chacun. La communion fréquente doit être conseillée aux uns et on peut en dissuader d'autres, moins bien préparés.

Quelles sont donc les dispositions exigées pour la communion fréquente ? D'abord, il est sûr que la communion quotidienne doit être, en général, rarement permise. Si une âme est bien disposée tous les jours, qu'elle communie tous les jours, nous disons seulement que cette disposition est rare. « Pour la communion journalière, dit « Bossuet, il est vrai que c'est l'objet des vœux de l'Église « dans le concile de Trente, et un des fruits de la de- « mande que nous faisons dans l'Oraison dominicale en « demandant notre pain de tous les jours ; mais en même « temps, il est certain que ce n'est pas une grâce qu'il « faille rendre commune dans l'état où sont les choses, « même dans les communautés les plus réglées ; et il faut « n'en venir là qu'après de longues précautions et prépa- « rations et lorsqu'on voit que la chose tourne si mani- « festement à l'édification commune, qu'il y a sujet de « croire que Dieu en sera loué (1). »

Bossuet ne condamne pas la communion quotidienne, puisqu'il dit au contraire qu'elle est le vœu de l'Église ; il demande seulement qu'on ne l'accorde qu'après de longues précautions et préparations. Il est incontestable que les âmes ainsi préparées sont rares.

Qu'on ne récuse pas l'autorité de Bossuet en disant que le Jansénisme a influencé sa décision. Voici le témoignage d'un docteur qui n'a jamais passé pour trop sévère et qui est un des maîtres les plus compétents dans les questions qui touchent la vie intérieure, Saint François de Sales (2). Il traite de la communion fréquente qui est, pour lui la communion hebdomadaire, et il dit à Philo-

1. Lettres à des religieuses de différents monastères, 59e lettre.
2. Introduction à *la Vie dévote*, IIe partie, ch. XV.

tée : « Saint Augustin exhorte et conseille bien fort que « l'on communie tous les dimanches ; faites-le donc tant « qu'il vous sera possible, puisque, comme je le présup- « pose, vous n'avez nulle sorte d'affection au péché mortel, « ni aucune affection au péché véniel. » Saint François de Sales demande donc, pour la communion hebdomadaire, que l'on n'ait aucune *affection* même au péché véniel. Il n'exige pas que l'on n'en commette pas, il demande qu'on n'y ait aucune affection, ce qui est bien différent.

Ne sont-elles pas rares les âmes qui remplissent les conditions réclamées par saint François de Sales ?

Ce directeur si éclairé appliquait ces principes aux âmes que Dieu lui avait confiées et qu'il éleva si haut dans la perfection. Jusqu'en l'année 1606, il ne permit la communion qu'une fois par semaine à Madame de Chantal quoiqu'elle eût le don des miracles depuis 1601 ; ce ne fut qu'à partir de 1606 qu'il lui accorda la permission de communier le jeudi aussi (1).

N'y a-t'il pas aujourd'hui grand nombre d'âmes, moins saintes que madame de Chantal et qui communient plus souvent ?

Loin de nous la pensée de blâmer les directeurs moins sévères que saint François de Sales ; cependant sa doctrine et sa conduite donnent à réfléchir. Le vénérable Barthélemy des Martyrs, un des plus pieux évêques de son temps et l'une des lumières du concile de Trente, s'abstenait de célébrer la sainte messe régulièrement un jour de chaque semaine.

Aujourd'hui, cela serait taxé de tiédeur.

Comment concilier des doctrines et des pratiques en

1. *L'abbé Bougaud*, 2e édit., page 272.

apparence si opposées? Saint Thomas va nous l'apprendre (1).

Suivant les attraits particuliers de la grâce, les fidèles obéissent à deux mouvements : l'amour pousse les uns à communier souvent, le respect porte les autres à s'abstenir.

Une âme peut communier tous les jours si elle retire des fruits de salut de la communion quotidienne et si le Saint Esprit lui fait la grâce inestimable de n'avoir aucune affection au péché véniel ; les mêmes principes sont applicables à la communion hebdomadaire. Mais les personnes qui n'ont pas cette délicatesse exquise de conscience feront mieux de communier plus rarement.

Leur âme souffrira, dit-on, si on les prive du plus grand moyen de sanctification que Dieu ait mis à notre portée. Les plus faibles ont, plus que les autres, besoin d'être fortifiés, et c'est les exposer que ne pas les admettre à la communion fréquente.

Je réponds que cette doctrine a le tort de n'envisager qu'un côté de la question : le besoin des âmes, et de négliger un point de vue qui a cependant son importance : le respect suprême dû à la Sainte Eucharistie.

Pour peu que l'on pressât le principe que nous combattons, on arriverait à d'étranges conséquences.

La doctrine la plus sage et la plus conforme à l'esprit des saints se réduit, selon nous, aux trois propositions suivantes.

1° La communion quotidienne doit être accordée fort rarement.

2° La communion fréquente, peut-être fortement con-

1. III p., q. LXXV, a. 10 ad 3.

seillée aux personnes qui n'ont aucune affection au péché même véniel.

3° Les âmes moins ferventes doivent se contenter de la communion hebdomadaire ou même mensuelle.

La communion spirituelle, c'est-à-dire l'ardent désir de communier tous les jours est une excellente pratique dont on retire les plus grands fruits (1).

Voir *sainte Thérèse; le Chemin de la perfection*, ch. XXXVI.

LA DOCTRINE SPIRITUELLE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

DEUXIÈME PARTIE

DE LA FUITE DU PÉCHÉ ET DE LA PRATIQUE DE LA VERTU

CHAPITRE I

LA FAIBLESSE DE L'AME ET LE PÉCHÉ EN GÉNÉRAL.

Nous venons d'étudier Dieu en lui-même ; nous nous sommes agenouillés devant la personne adorable de Notre-Seigneur Jésus-Christ et nous nous sommes désaltérés à cette source d'eau vive qui, descendue du Calvaire, fait circuler, par les canaux des sacrements, la sève surnaturelle dans les veines de l'Église. Tous ces moyens ne suffisent-ils pas pour faire de nous des chrétiens parfaits ? Avec la connaissance de Dieu, les exemples de Jésus-Christ et la grâce des sacrements, ne pouvons-nous pas réaliser ces belles paroles du psalmiste : Bienheureux l'homme dont Dieu est le secours, il dispose son âme aux

ascensions divines et il s'avance de vertus en vertus (1). Le Dieu des vertus est avec nous (2) par la simitude de nature en la personne de Notre-Seigneur ; il y est par la foi et par la grâce qui transfigure notre âme ; il est le véritable Emmanuel qui ne nous quitte jamais : que faut-il davantage pour nous faire atteindre les plus sublimes sommets de la vertu ? Sans doute, si Jésus-Christ régnait seul sur notre âme, si aucun ennemi ne lui disputait l'empire, si notre cœur était toujours docile aux inspirations d'en haut, nous serions facilement épris de la beauté de la vertu dont l'accomplissement deviendrait le but unique de notre vie. Mais l'ivraie a été semée dans le champ du père de famille, elle a germé à côté du bon grain et menace de l'étouffer : Satan et Jésus-Christ, la nature et la grâce, les orages des passions et le souffle de l'esprit de Dieu se disputent notre âme. Tout le travail de la vie intérieure consiste à arracher l'ivraie d'abord et à cultiver ensuite le bon grain qui se développe sous la douce rosée du ciel.

Mais l'ivraie est une plante vivace ; elle a de profondes racines, elle reparaît aussitôt que le laboureur fatigué cesse de veiller, car, depuis qu'il a été dit que la terre ne produirait que des ronces et des épines (3) notre cœur est une terre maudite, bien plus fertile hélas ! en fruits empoisonnés que favorable à l'épanouissement de l'arbre de vie.

Avant d'entrer dans l'examen de chaque péché en particulier, jetons un coup d'œil sur la faiblesse générale de l'âme humaine, cette étude nous fera concevoir une

1. Ps LXXXIII, 6, 7.
2. Ps XLV, 6.
3. Genèse, III, 18.

grande défiance de nous mêmes et nous préparera de loin à cette vertu de l'humilité, sans laquelle la vie intérieure n'est qu'une illusion.

N'a-t-on pas le droit de s'étonner que le chrétien soit si faible dans la pratique de la vertu, lui qui est éclairé des lumières de la foi, qui a sous les yeux la vie et la mort de Jésus-Christ, qui est intimement convaincu de la laideur du péché et de la beauté de la vertu, et qui ne doute pas plus de la sévérité des jugements de Dieu que de la grandeur des récompenses promises? Cet étonnement prouverait que l'on a compté sans la faiblesse native de l'âme humaine.

Pour la comprendre, dit Saint Thomas (1), prenons comme exemple les infirmités physiques. Le corps est malade lorsque l'économie générale est troublée, lorsque l'harmonie n'existe plus entre les divers éléments dont l'équilibre constitue la santé et que l'un d'eux prend, aux dépens d'un autre, un trop grand développement. Il en est de même de la santé morale, qui résulte de la suprématie de la raison, tenant à la place qui lui est assignée chacune des affections humaines; mais si l'une d'elles s'insurge contre la raison et n'accepte plus le rôle qu'elle est appelée à remplir, l'âme est prise d'un malaise qui l'affaiblit. Ce sont ces affections appelées passions qui, le plus souvent, secouent le joug de la raison; aussi on dit que l'homme agit par faiblesse quand il se laisse entraîner par la passion.

Dire que la lumière de la raison et, s'il s'agit du chrétien, que la lumière de la foi sont une digue infranchissable devant laquelle la passion s'arrête toujours, c'est

1. Q. de Pot. de Malo. q. III a 9.

soutenir une doctrine contredite par l'expérience quotidienne. Pourquoi ferais-je le mal puisque je vois si clairement que je ne dois pas le commettre? Pourquoi? Je n'en sais rien, ou plutôt saint Thomas d'Aquin va nous l'apprendre en nous découvrant les causes de la faiblesse de notre âme.

La lumière qui nous éclaire (que ce soit la raison ou la foi) se ramifie, dit-il, en deux rayons distincts. L'un illumine l'ensemble de notre vie; il est indéterminé et un peu vague; l'autre frappe directement tel acte particulier, celui-ci est dans notre âme d'une manière habituelle et celui-là fixe notre attention dans tel cas déterminé. Or, ajoute le saint docteur, la passion ne peut-elle pas voiler, dans tel cas particulier, cette lumière habituelle qui ne reparaîtra que lorsque l'orage aura passé? N'avons-nous pas éprouvé souvent que, lorsqu'une de nos puissances est fortement saisie par son objet, elle attire à elle toute la vie, au point que les autres sont pour ainsi dire inertes. Quand un orateur nous ravit, nous n'entendons, nous ne voyons que lui, nous oublions tout ce qui n'est pas lui; de même la passion nous fait oublier les règles éternelles du juste et du vrai; nous détournons les yeux de la lumière qui s'éteint pour un moment au souffle de la tempête. D'ailleurs, pour bien se rendre compte de la faiblesse de l'âme, il faut savoir, dit encore saint Thomas, que la passion réside dans les appétits sensibles, et ne peut tendre, par conséquent, que vers un objet particulier, tandis que la lumière de la science naturelle ou surnaturelle, planant dans l'universel et l'abstrait, ne peut être le principe immédiat d'un acte que lorsqu'elle éclaire un coin restreint de la vie pratique. Elle est donc une force plus éloignée de l'acte que la passion qui, au con-

traire, a son siége dans la puissance d'où l'acte découle immédiatement. Quand donc la raison et la foi se rencontrent sur le terrain pratique avec la passion, elles ont perdu de leurs forces tandis que la passion conserve toute son énergie; elles sont loin de leur centre d'activité, tandis que la passion est chez elle pour ainsi dire; est-il étonnant dès lors que la raison et la foi soient souvent si faibles devant les emportements de la passion? Et puis, ne l'oublions pas, la passion a un contre-coup direct sur le corps, et cette secousse ébranle la volonté quand elle ne va pas jusqu'à l'enchaîner : « *Quando passiones sunt fortes*, dit Saint Thomas, *per ipsam transmutationem corporalem ligant quodammodo rationem, ut liberum judicium de particularibus agendis non habeat.* »

C'est cette lutte que Saint Paul a décrite en traits de feu : « Je ne fais pas le bien que je veux et je fais le « mal que je ne veux pas. Si je fais ce que je ne veux pas, « ce n'est donc pas moi qui agis, c'est le péché qui ha- « bite en moi (1). » Il faut bien entendre ces paroles car, mal interprétées, elles porteraient à conclure à l'irresponsabilité humaine. Elles ne s'appliquent, dit Saint Thomas (2), qu'au chrétien constitué en grâce. Ce n'est, en effet, ni la raison, ni la foi qui nous poussent au mal, c'est la convoitise allumée par le péché. Les actes qui en découlent doivent donc lui être attribués et il ne faut pas en chercher le principe dans la raison. Or, l'homme n'est responsable que des actes qu'il opère en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant qu'être intelligent, par conséquent, tous les actes qui n'ont pas la raison pour principe ne lui sont pas imputables. Mais, ajoute saint Thomas, quand

1. Rom. VII, 19, 20.
2 *In Epist. ad Rom.* I, 111.

la raison consent au péché, lorsque la volonté vaincue accepte sa défaite, lorsque le mal a pris possession de ces hautes facultés, les actes qui sont la suite de cette défaillance morale doivent, en toute justice, se ramener à la raison et à la volonté et, dans ce cas, l'homme agissant en tant qu'homme est parfaitement responsable. Cependant, même alors, dit encore le saint docteur, la part de la passion est si grande dans le naufrage de la raison et de la volonté, qu'il faut s'en prendre surtout à cette lamentable inclination au mal qui est devenue, depuis la prévarication originelle, comme une atmosphère lourde, accablante, corrompue où nos facultés n'aspirent presque que les vapeurs du puits de l'abîme. Pour nous faire une idée de la grandeur du mal, pour nous convaincre de la profondeur de notre misère ; écoutons la puissante voix de Bossuet : Jamais peut-être, depuis Saint Paul, aucune main n'a tracé un plus saisissant tableau de la faiblesse, et de la fragilité humaines.

« O misère ! ô calamité dans laquelle nous sommes plongés, ô abîme de maux infinis ! Hélas ! petits enfants que nous étions, sans connaissance et sans mouvement, nous étions déjà révoltés contre Dieu. Nous n'avions pas encore vu cette belle lumière du jour, condamnés par la nature à une sombre prison, nous étions encore condamnés par arrêt de la justice divine à une prison plus noire, à de plus épaisses ténèbres, des ténèbres horribles et infernales. Justement, certes, justement ; car vos jugements sont très justes, ô Dieu éternel ; roi des siècles, souverain arbitre de l'univers. Eh ! qui nous a tirés de cette misère ? qui a réconcilié ces rebelles ? qui a appelé ces enfants de colère à l'adoption des enfants de Dieu ?... Avons-nous crié à vous, ô Seigneur, des cachots de cette prison, ou

du creux du sépulcre où était ensevelie notre enfance? Mais nous n'y avions ni parole ni sentiment : seulement la voix de notre péché criait vengeance ; et celle de notre extrême misère criait miséricorde. Vous avez eu pitié de nous ; vous avez daigné nous conduire à ce bain d'immortalité, où dépouillant les ordures de notre première nativité, nous avons reçu une nouvelle naissance, non plus de la volonté de l'homme, ni de la volonté de la chair ; mais d'un esprit pur et d'une eau sanctifiée par des paroles de vie. Je sais que cette fontaine d'eau vive est ouverte à tous les hommes auxquels il vous a plu de préparer un remède dans les ondes du saint baptême. Mais combien en voyons-nous tous les jours à qui une mort précipitée ravit pour jamais ce bonheur? Et nous y sommes parvenus! qu'avions-nous fait à Dieu? D'où vient cette différence?

« Je n'ai point de raison à vous alléguer. Seulement, suis-je très assuré que quelle que puisse être la cause d'une si étonnante diversité, il est impossible qu'elle ne soit juste. Mais à quoi bon chercher des causes que la Providence divine nous a cachées? N'est-ce pas assez que nous connaissions que, si nous sommes parvenus à la grâce du saint baptême, nous ne le devons qu'à la pure bonté de Dieu? cherche qui voudra des raisons ; médite qui voudra dans la recherche de ces secrets jugements; pour moi je ne reconnais point d'autre cause de mon bonheur que la pure bonté de mon Dieu...

« Mais peut-être que le péché originel étant guéri par le saint baptême, il ne nous en demeure aucun reste... ne le croyez pas, chrétiens, ne le croyez pas...

« Mes frères bien-aimés, écoutez le narré de ma maladie, vous trouverez sans doute que vous avez les mêmes

infirmités. C'est la maladie de la nature ; nous en ressentons tous les effets, qui plus qui moins, selon que nous suivons plus ou moins les mouvements de l'Esprit de Dieu. Misérable homme que je suis, où trouverais-je des paroles assez énergiques pour décrire l'extrémité de mes maux ? Blessé dans toutes les facultés de mon âme, épuisé de forces par de si profondes blessures, je ne fais que de vains efforts. Ai-je jamais pris une généreuse résolution, que l'effet n'ait bientôt démentie? Ai-je jamais eu une bonne pensée, qui n'ait été contrariée par de mauvais désirs? Ai-je jamais commencé une action vertueuse où le péché ne se soit comme jeté à la traverse?... Quand j'entends quelquefois discourir des mystères du royaume de Dieu, je sens mon âme comme échauffée; il me semble que je ferais merveilles, je ne me propose que de grands desseins. Faut-il faire le premier pas de l'exécution ? Le moindre souffle éteint cette flamme errante et volage, qui ne prend pas à sa matière, mais qui court légèrement pardessus. Quoi plus ? Je suis malade à l'extrémité et je ne me sens point de mal. Réduit aux abois, je veux faire comme si j'étais en bonne santé. Je ne sais pas même déplorer ma misère, ni implorer le secours du Libérateur ; faible et altier tout ensemble, impuissant et présomptueux. « Malheureux homme que je suis ! qui me délivrera de ce corps de mort (1) ? »

Qui nous en délivrera, qui viendra au secours de notre faiblesse, qui allégera le poids de nos infirmités ? la grâce toute-puissante de Dieu par les mérites de Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est la réponse que Dieu lui-même faisait à

1. Rom. VIII, 24. — Premier sermon, pour la conception de la sainte Vierge. 2[e] point.

saint Paul lorsque le grand apôtre s'indignait d'être souffleté par l'ange de Satan (1).

De même, dit saint Thomas en expliquant ces belles paroles de saint Paul, de même que Dieu ne voulut pas que tous les ennemis d'Israël fussent anéantis afin d'exciter le courage et l'ardeur de son peuple, de même il permet que le rugissement du lion qui cherche à nous dévorer (2) nous réveille et nous avertisse du danger. La vertu grandit dans l'épreuve, et le seul aveu de notre faiblesse est la suprême victoire de la grâce. Aussi l'apôtre se glorifiait dans ses infirmités pour que la grâce du Christ habitât en lui, il se plaisait dans ses angoisses et dans le sentiment de son impuissance (3). C'est que la conviction du peu que nous sommes et de notre fragilité émeut le cœur de Dieu qui résiste aux superbes et donne sa grâce aux humbles (4). Or, la grâce est le principe, la consommation de notre justification et le gage de la vie éternelle en Jésus-Christ Notre-Seigneur (5).

Reconnaissons donc en toute humilité la profondeur des blessures que le péché nous a faites ; avouons que, sans la grâce, nous ne pouvons rien ; mais ne nous décourageons pas lorsque la passion amoncelle les nuages et frappe à coups redoublés à la porte de notre cœur. Si les âmes ardentes ont à soutenir de plus rudes combats, Dieu, en retour, leur prépare de plus éclatants triomphes ; « Je vous vois, ce me semble, écrivait saint François de Sales à madame de Chantal, avec votre cœur vigoureux

1. II Cor. XII, 7.
2. I· *Petri*, V, 8.
3. II Cor. XII, q. 10.
4. Jacob. IV, 6.
5. Rom. III, 24. — I Cor. XV, 10. — Rom. VI, 23.

qui aime et qui veut puissamment. Je lui en sais bon gré, car ces cœurs demi-morts, à quoi sont-ils bons ? »

Le péché est la conséquence naturelle de la faiblesse de l'âme. Nous n'entrerons pas dans le détail de chaque péché en particulier, car nous n'écrivons pas un traité de théologie ; nous nous contentons d'exposer quelques considérations d'après Saint Thomas.

Le péché est une transgression de la loi de Dieu ; elle est grave ou légère, d'où la distinction de tous les péchés en deux classes : les péchés mortels et les péchés véniels.

Pour se rendre compte de la gravité d'un péché, il faut, dit Saint Thomas (1), envisager l'acte commis et le principe d'où il découle, c'est-à-dire l'agent. Or, dans l'acte, il y a deux choses ; la substance, c'est-à-dire l'acte en lui-même, et les accidents, c'est-à-dire les circonstances qui l'entourent. L'acte étant spécifié par son objet, il faudra mesurer la gravité du péché d'après le degré d'élévation de la vertu qui lui est opposée. Or, la vertu suprême, celle qui est le lien et le sommet de la perfection (2), c'est la charité qui nous ordonne à Dieu notre fin dernière. Nous devons, en effet, aimer Dieu de toute notre âme, de tout notre esprit, de tout notre cœur et de toutes nos forces ; les péchés les plus grands sont donc ceux qui s'attaquent directement à Dieu : l'idolâtrie, le blasphème, la révolte contre l'autorité divine sous quelque forme qu'elle se présente.

L'idolâtrie proprement dite n'existe plus parmi les chrétiens, mais si on n'adore plus les idoles on s'adore soi-même, et ce péché, bien que perdant de sa gravité, s'in-

1. Q. de Malo. II, a. 10.
2. Colosse, III, 14.

filtre jusque dans l'âme des personnes adonnées à la piété. On s'aime passionnément soi-même, on se fait une idole de ses jugements, de ses appréciations, qu'on n'abandonnerait pour rien au monde, on se complait dans la pensée d'une perfection imaginaire et l'on se dresse des autels, où l'on fait brûler l'encens d'une adoration intime dont les épais nuages obscurcissent les rayons du soleil de la grâce. Que d'âmes qui se croient pieuses et qui manquent au premier devoir à l'égard de Dieu ! Leur idolâtrie n'est pas sans doute ce péché monstrueux dont parle ici saint Thomas, mais leurs vaines complaisances pour leurs vertus factices, et souvent pour leurs défauts réels, est une maladie de l'âme qu'il ne faut pas laisser s'aggraver et qui ne se guérit que par l'humilité.

Le blasphème est une insulte directe faite à Dieu. Le blasphémateur est celui qui nie un des attributs de Dieu, ou qui affirme une chose qui répugne à sa sainteté (1). Le blasphème est complet, dit saint Thomas, lorsqu'il renferme une erreur intellectuelle et une dépravation morale. Ainsi, par exemple, si un homme croit réellement que Dieu est injuste ou cruel et s'il le déteste en conséquence, il commet un blasphème dans toute la rigueur des termes. Il est bon d'observer ici que les vrais blasphémateurs sont rares, nous l'espérons du moins, mais il faut ajouter aussi que les chrétiens peu fervents ne sont pas, à ce point de vue, à l'abri de tout reproche. Leur ignorance des choses divines leur fait commettre souvent des blasphèmes matériels. Quand ils s'entretiennent des mystères de notre foi, quand ils songent par exemple, à la transmission du péché originel, aux épreuves des justes, à l'éternité des

1. 2a 2æ, q. XIII, a. 1.

peines, à l'incarnation du Verbe, ou à la prédestination des saints, au lieu de courber humblement la tête et d'adorer avec amour des vérités qui dépassent les forces de l'intelligence humaine, ils jugent avec une hauteur coupable les conseils de la providence divine, et ils vont jusqu'à émettre sur ce Dieu qu'on ne devrait nommer qu'en tremblant des jugements qui dénotent un insupportable orgueil et une grande ignorance du respect qui lui est dû. Pourquoi, disent-ils, rendre responsable d'une faute qu'ils n'ont pas commise, de pauvres enfants qui n'ont commis d'autre crime que celui d'ouvrir les yeux à la lumière ; pourquoi Dieu se montre-t-il si sévère envers ses créatures, pourquoi sa colère implacable ne sera-t-elle jamais épuisée à l'égard des damnés, pourquoi prédestine-t-il celui-ci plutôt que celui-là, est-il digne d'un Dieu d'avoir revêtu une forme humaine ? Au lieu d'avouer que les mystères de Dieu sont insondables, on se laisse aller à la criminelle audace de les juger et on formule des propositions qui seraient de vrais blasphèmes si elles étaient parfaitement réfléchies. Qu'un théologien cherche à étudier les secrets de Dieu pour l'aimer davantage et l'adorer plus profondément, c'est son devoir et le rôle que Dieu lui assigne, mais qu'un simple chrétien se permette, sans études préalables et sans un sentiment vrai de la grandeur de Dieu, de discourir sur les décrets de la providence, et de les citer au tribunal de sa raison, c'est ce qui est inadmissible et c'est une liberté que doit s'interdire une âme qui désire avancer dans le service de Dieu.

Un autre péché qui offense Dieu directement est la révolte contre son autorité. Cette autorité est, pour nous, celle de l'Église catholique : nous devons être ses fils sou-

mis et l'aimer comme une mère. C'est elle qui nous a engendrés à la vie surnaturelle, qui nous nourrit de sa doctrine et qui nous fortifie par la grâce de ses sacrements; elle s'associe à nos joies et partage nos douleurs, elle a béni notre berceau et un jour, sur notre tombe, elle implorera les miséricordes de Dieu et fera entendre les promesses de l'immortalité.

L'obéissance à l'Église doit se traduire chez les fidèles par une soumission rigoureuse aux décisions dogmatiques du Souverain Pontife, aux conseils des évêques et aux avis du confesseur.

La soumission au Souverain Pontife est de précepte surtout quand il parle *ex cathedrâ;* celle que nous devons aux évêques unis au Pape est une conséquence de la première. Elle n'est pas cependant aussi absolue car le Pape jouit de prérogatives qui n'ont pas été accordées aux pasteurs des églises particulières. La soumission au confesseur est de conseil, mais les personnes qui font profession de piété et qui veulent avancer dans la voie de la perfection doivent l'accepter sans réserve. Le confesseur est en effet le représentant et le dépositaire de l'autorité de Dieu; Dieu lui donne des grâces et des lumières spéciales pour la direction de notre âme, il faut, dans tous nos doutes, dans toutes nos inquiétudes s'en rapporter à lui et accepter ses décisions comme venant de Dieu lui-même. Cette soumission est rare et difficile. Elle est rare, car on voit tous les jours des âmes qui veulent ou qui croient être intérieures, qui discutent avec leur directeur, n'acceptent ses avis qu'avec répugnance et ne s'y conforment qu'à demi. On a mille excuses pour les éluder: « Il ne me comprend pas, dit-on, il n'a pas voulu m'entendre jusqu'au bout, il est trop indulgent ou trop sévère, il m'in-

terdit telle pratique parce qu'elle ne lui plait pas, il ne sait pas faire la part de mon caractère et de mon tempérament, il subit des influences, il ne me semble pas s'intéresser à mon âme, etc. etc. » Et on ne voit pas que toutes ces discussions stériles diminuent peu à peu le respect d'une autorité qui, pour nous, doit être l'autorité de Dieu. Si l'on était animé d'un véritable esprit de foi, on ne se laisserait pas ainsi entraîner à des sentiments qui au fond, sont une révolte fort préjudiciable aux progrès dans la vertu.

Cependant il faut le reconnaître, cette soumission est difficile, car elle nous demande de renoncer à nos jugements et elle suppose la pratique de la vertu qui nous coûte le plus : l'humilité.

Après les péchés qui s'attaquent directement à Dieu, saint Thomas énumère ceux qui ont pour objet le prochain, et, en vertu du principe qu'il a exposé plus haut, il mesure leur gravité selon la grandeur du bien auquel ils sont opposés. Or, le bien le plus précieux de l'homme, celui auquel il tient le plus c'est évidemment la vie, d'où il suit que le péché le plus grave que l'on puisse commettre contre le prochain est l'homicide. Les péchés contre le prochain varient à l'infini, depuis l'homicide et le vol jusqu'à la médisance et au jugement téméraire.

La médisance est l'aliment ordinaire de toutes les conversations ; il est si doux de dire du mal de son prochain, de relever ses défauts et ses ridicules et de faire briller son esprit aux dépens des autres. Les causes de la médisance sont multiples. La première est une tendance malheureuse à voir toujours les choses par leurs côtés défectueux. Tout homme a des qualités et des défauts, des vertus et des vices. Or, il y a des esprits chagrins qui,

instinctivement pour ainsi dire, ne considèrent jamais que les défauts. Mais qui donc est parfait? Qui vous dit que celui que vous critiquez si amèrement ne fait pas des efforts héroïques pour se corriger, et que Dieu voyant sa bonne volonté, ne préfère pas à votre injuste sévérité les défaillances dont il gémit?

La seconde cause de la médisance est la vanité : sans se l'avouer peut-être on se compare à celui dont on dit du mal, et naturellement on se trouve bien meilleur que lui; on déplore les fautes dont on parle pour mieux se féliciter de ne pas les avoir commises et, sous le dehors d'une vertueuse indignation se cache le scandale pharisaïque d'un cœur plein d'indulgence pour ses propres faiblesses et de saintes colères contre les péchés d'autrui. C'est un travers dont ne sont pas exemptes les personnes vouées à la piété, et la tentation est si subtile que leur piété même, si elle n'est pas éclairée, est pour elles une cause de fautes légères, sans doute, mais contre lesquelles elles doivent se prémunir. La vanité s'infiltre partout : on fait son apologie en croyant prendre en main les intérêts de Dieu et de la vertu.

Enfin la troisième cause de la médisance est la causticité de l'esprit. Il est des hommes qui saisissent un ridicule à l'improviste et qui lancent un trait rapide comme une flèche. La flèche peut éblouir ceux qui la voient passer, mais elle blesse celui qu'elle atteint. Ne disons pas que la blessure est légère, car souvenons-nous que nous ne devons pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qui nous fût fait à nous-mêmes.

Le jugement téméraire est une appréciation qui ne repose que sur des motifs insuffisants. On peut juger témérairement en bien, mais on entend ordinairement par

jugements téméraires une appréciation injuste et malveillante. Pour l'éviter, il faut se pénétrer de l'indulgence que nous devons avoir les uns pour les autres, il faut faire une large part à la faiblesse humaine, et laisser à Dieu, qui seul voit le fond du cœur, le soin de juger les hommes. Quand nous nous sentons portés à juger sévèrement le prochain défions-nous beaucoup de cette tendance parce qu'elle est réprouvée de Dieu : « Ne jugez pas, dit Notre-Seigneur, et vous ne serez pas jugés, ne condamnez pas et vous ne serez pas condamnés. » « Soyez miséricordieux comme votre Père Céleste est miséricordieux (1). » — D'ailleurs de quel droit jugerions-nous le prochain ? Dieu nous a-t-il chargés de distribuer les blâmes où les récompenses ? Sommes-nous infaillibles dans nos appréciations ? Tel acte nous paraît condamnable ; mais si nous connaissions les motifs qui l'ont dicté, et les circonstances dans lesquelles il a été accompli, nous penserions tout autrement peut-être. Acceptons sans réserve cette vérité si simple que, dans les limites de la foi et de la vertu, tout homme a le droit de penser et d'agir comme il l'entend et que nous ne pouvons pas avoir la prétention de faire accepter nos idées, notre ligne de conduite. Enfin, si parfois nous sommes témoins d'un fait qu'il n'est pas possible de nier ou d'excuser, au lieu de nous acharner contre le coupable, soyons indulgents en songeant à l'inexprimable faiblesse de la nature humaine, à la possibilité où nous sommes tous de tomber dans la même faute (2), et en nous souvenant que, si nous sommes sévères pour nos frères, Dieu à son tour sera sévère pour nous.

1. Luc. VI, 37, 36.
2. I Cor., X, 12.

Jusqu'à présent, saint Thomas n'a considéré la gravité du péché qu'au point de vue de l'objet, mais, dit-il, il faut en outre envisager le sujet ou l'agent. L'agent est la volonté, car il est de l'essence du péché d'être volontaire. Plus la volonté est en possession d'elle-même et plus le péché est grave, et par une raison semblable toutes les causes qui diminuent l'intensité de la volonté atténuent la gravité du péché. Cette considération doit encore nous rendre fort prudents dans nos appréciations sur le compte du prochain, car Dieu seul peut juger de la perversité ou de la faiblesse de la volonté.

Les causes générales qui diminuent la gravité du péché sont l'ignorance et les passions.

Il faut distinguer, dit Saint Thomas (1), l'ignorance, de l'erreur et de la négation de la science. L'ignorance est : soit une privation de la science que l'on devrait posséder, soit une disposition mauvaise qui met obstacle à la possession de la vérité, et l'erreur consiste dans l'acquiescement donné à une chose fausse que l'on croit vraie. On n'est pas obligé de tout savoir, mais on ne peut pas, sans péché, ignorer ce qui est nécessaire pour l'accomplissement de ses devoirs. Ainsi tous les fidèles sont tenus de connaître, au moins d'une manière générale, les principaux articles de notre foi et le décalogue, et chaque homme doit avoir la science indispensable pour remplir les fonctions qu'il a acceptées. Un magistrat doit être versé dans la science du droit, un prêtre doit connaître la théologie, en un mot, on ne peut pas, sans péché, occuper une charge quand on n'a pas les connaissances qu'elle suppose. Un général, par exemple, qui par incapa-

1. Q. de Malo, III, a. 7, et seq.

cité fait massacrer ses soldats, est responsable du sang inutilement versé; un magistrat qui, par ignorance, prononce un jugement injuste est responsable du dommage causé. Dans tous ces cas ou autres semblables, l'ignorance n'est pas une excuse et n'atténue pas la gravité du péché.

CHAPITRE II

LE PÉCHÉ VÉNIEL.

Considérés au point de vue le plus général, les péchés se divisent en péché d'origine et en péchés personnels. Les péchés personnels, à leur tour, comprennent les péchés mortels et les péchés véniels.

Le péché mortel consiste dans le mouvement de la volonté se détournant du Bien immuable et infini et se dirigeant vers un bien périssable (1). On l'appelle *mortel* parce qu'il enlève à l'âme le principe de la vie surnaturelle, la grâce divine.

Quand nous avons eu le malheur de commettre un péché mortel, notre impérieux devoir est d'aller l'effacer dans les eaux salutaires du Sacrement de Pénitence. Il faut avoir bien peu souci de son salut pour différer une affaire où les intérêts les plus graves sont engagés. Les bons chrétiens ne peuvent pas supporter le fardeau d'un péché mortel et ils se hâtent d'en implorer le pardon ; mais il n'en est pas de même quand il s'agit du péché véniel. On le commet sans trop de scrupules ou, du moins, on n'est pas suffisamment en garde contre lui. Il fait cependant de

1. 1° 2. q. LXXVII, a. 4.

grands ravages et les âmes qui veulent avancer dans la vie intérieure doivent l'éviter autant que possible.

Précisons d'abord, avec saint Thomas, les limites qui séparent le péché véniel du péché mortel (1).

Le péché mortel nous prive de la grâce; elle demeure avec le péché véniel : or, la privation ou la conservation de la grâce peut s'envisager soit dans le pécheur, soit dans l'acte qu'il émet. Dans le pécheur ; la puissance d'où procède l'acte ordonne le sujet vers sa fin dernière, ou bien elle n'est pas assez haute pour l'orienter vers ce but élevé. Dans le premier cas, un acte qui, en lui-même, ne serait pas de nature à nous détourner de notre fin, peut prendre cependant les proportions d'un péché grave si la perversion de la volonté lui communique ce caractère : par exemple, une parole qui contient un mépris de Dieu. En elle-même elle n'est pas un péché grave, mais elle le devient en vertu de l'intention de l'agent. Si, au contraire, la puissance d'où procède l'acte ne nous ordonne pas vers notre fin dernière, elle ne peut par conséquent nous en détourner et les actes qui en découlent ne sont que des péchés véniels : un acte de sensualité, par exemple, lorsque la raison n'en accepte pas la responsabilité.

Si nous étudions la question au point de vue des actes, nous les divisons en deux classes. Les uns sont en eux-mêmes opposés à la charité et l'excluent absolument : le blasphême, l'idolàtrie, la désobéissance formelle aux prescriptions de l'Église, le vol, la calomnie grave, l'homicide, etc. Ces actes sont en eux-mêmes des péchés mortels. D'autres actes tels qu'un mensonge joyeux, un léger excès dans le boire ou dans le manger, une pensée de vaine

1. Q. de Malo, q. VII a. 1.

complaisance, etc., ne constituent que des péchés véniels car ils ne sont pas en opposition formelle avec la charité.

Le péché véniel entrave l'essor de l'âme et ralentit sa marche dans la voie de la perfection. Il arrête, en effet, l'effusion des grâces que Dieu nous accorderait si notre volonté toujours docile à ses impulsions brisait les mille liens qui s'efforçent de la retenir. C'est ainsi que, d'une manière accidentelle et indirecte, le péché véniel amoindrit la charité. Il diminue surtout l'énergie de ses actes. Les actes surnaturels d'une âme embarrassée par des péchés véniels qu'elle commet sans scrupule sont faibles, languissants et sans force. Elle aime Dieu sans doute, mais son cœur, sollicité par l'attrait des choses de la terre, n'a ni la tendresse, ni la promptitude des élans que doit désirer une âme soucieuse de sa perfection. La ferveur se ralentit, le feu s'évapore, la lumière se voile, et si l'on n'y prend garde, le froid gagne vite et la nuit se fait. C'est là surtout ce qui rend le péché véniel dangereux. Il habitue l'âme à ne compter presque pour rien ce qui n'est pas une faute grave, il nous familiarise avec les manquements légers et nous dispose ainsi à des chutes profondes : *disponit ad casum*, dit saint Thomas. Cette pensée doit engager les chrétiens fervents à la plus minutieuse attention. On arrive peu à peu, presque sans s'en douter, sur le bord de l'abîme, pour rien au monde on ne voudrait y tomber mais on côtoie le sentier et on joue avec le danger.

Il est d'ailleurs bien peu généreux de ne compter qu'avec les fautes qui offensent Dieu mortellement et de commettre de gaieté de cœur, pour ainsi dire, des péchés qui attristent le cœur d'un Dieu qui nous a tant aimés. La vraie et solide dévotion est donc incompatible avec l'habitude du péché véniel.

Il faut distinguer entre le péché véniel et l'habitude ou l'affection du même péché : « Nous ne pouvons jamais « être du tout purs des péchés véniels, dit saint François « de Sales (1), au moins pour persister longtemps en cette « pureté ; mais nous pouvons bien n'avoir aucune affec- « tion aux péchés véniels. Certes, c'est autre chose de « mentir une fois ou deux de gaieté de cœur en chose de « peu d'importance et autre chose de se plaire à mentir « et d'être affectionné à cette sorte de péché. »

Malgré notre vigilance il nous échappera toujours des fautes légères, les conditions de notre nature ne nous permettent pas d'atteindre à une pureté parfaite. Il ne faut pas cependant en prendre facilement notre parti et dire : Si la perfection est un but où je n'arriverai jamais, pourquoi tant me préoccuper de fautes inévitables à la faiblesse humaine ? Oui, les fautes sont inévitables, mais l'affection à ces fautes dépend de notre volonté. Aidés de la grâce divine nous pouvons les détester de tout notre cœur et les déplorer amèrement ; si au contraire nous fermons l'oreille aux pressantes sollicitations de l'Esprit de Dieu, nous les commettrons sans remords et nous leur ouvrirons la porte de notre cœur. C'est cette disposition qu'il faut combattre en arrachant de notre âme *l'affection* au péché véniel.

Sans cela nous ne savourerons jamais dans toute leur plénitude les joies du service de Dieu et nous nous priverons volontairement des plus tendres caresses de Notre-Seigneur.

Dans la pratique la limite qui sépare le péché véniel du péché mortel est quelquefois indécise, en ce sens qu'il est

1. Introduction à *la Vie dévote*, 1re partie, ch. XXII.

difficile au théologien ou au confesseur de prononcer si, tel cas étant donné, il y a péché mortel ou faute vénielle, mais *en soi* la distance est infinie, dit saint Thomas.

Cette question comprend les trois propositions suivantes :

1° Le même péché peut-il être véniel d'abord et mortel ensuite ?

2° Un péché qui, de son espèce, est véniel peut-il, dans certains cas, devenir mortel ?

3° Plusieurs péchés véniels sont-ils l'équivalent d'un péché mortel ?

1° Dans le premier cas le péché véniel ne peut jamais devenir mortel. Nous parlons ici, en effet, du péché en tant qu'il est un seul et même acte moral, or, c'est l'intention de la volonté qui fait l'unité de l'acte. Si je n'ai l'intention que d'émettre un acte constituant un péché véniel, cet acte restera ce qu'il est et ne changera pas de nature. Mais si, dans un seul et même acte, il y a deux intentions successives, l'une peut être vénielle et l'autre mortelle. Si, par exemple, je vais à l'Église poussé par un mouvement de vanité ou de pure curiosité, je commets un péché véniel ; s'il survient une seconde intention, celle, par exemple, de railler les cérémonies de l'Église, ce second mouvement est un péché mortel. L'acte est matériellement le même, mais les deux intentions étant distinctes, l'une est un péché véniel et la seconde une faute mortelle, il y a donc formellement deux actes. Ce n'est pas le premier qui, en se transformant, est devenu mortel, il est resté ce qu'il était ; seulement un second acte s'est ajouté au premier.

2° Un péché véniel de sa nature peut devenir mortel ? Cela dépend de l'intention de l'agent et de la fin qu'il se propose. Une parole parfaitement inutile est une faute vé-

nielle, mais si on la prononce dans l'intention de provoquer le prochain à un péché grave, cette faute vénielle, en soi, devient mortelle.

3° Les péchés véniels quelque nombreux qu'ils soient n'équivalent jamais à un péché mortel.

Pour que plusieurs quantités réunies fassent une unité déterminée, il faut évidemment que ces quantités soient de même nature que l'unité en question. Plusieurs petites lignes ajoutées les unes aux autres formeront une grande ligne, mais des nombres n'entreront jamais dans la composition d'une ligne : De même pour le péché véniel comparé au péché mortel. Ils ne sont pas de même nature, par conséquent tous les péchés véniels possibles ne feront jamais un péché mortel. Hâtons-nous d'ajouter, avec saint Thomas, que plusieurs fautes vénielles disposent au péché mortel en habituant la volonté à la jouissance des choses sensibles et en excitant ses désirs.

Les péchés véniels n'ont pas tous une égale gravité, il y a même entre eux une différence assez notable. Les uns en effet sont la conséquence inévitable de la faiblesse de notre nature ; on pourrait les appeler imperfections plutôt que péchés. Les autres au contraire sont parfaitement réfléchis et pleinement délibérés ; saint Thomas les appelle péchés véniels de la raison supérieure.

Entrons dans la belle analyse qu'en fait le saint Docteur.

La raison, dit-il (1), peut commettre le péché de deux manières : dans son acte propre, lorsque par exemple, abandonnant la vérité, elle adhère à une proposition fausse ; ou bien dans l'acte des facultés sensibles, lorsque après délibération, elle les entraîne vers un désordre quel-

1. Q. de Malo, q. VIIa. 5.

conque. Si la raison puise, dans des considérations humaines, les motifs de sa détermination, le péché s'accomplit dans la *raison inférieure ;* il est le fait de la *raison supérieure* si les motifs sont pris dans un ordre de choses plus élevées c'est-à-dire dans les vérités éternelles. Or, la raison supérieure prend une double attitude en face des vérités éternelles, elle les contemple ou elle les choisit pour guide de ses actes, et il peut y avoir dans l'une ou l'autre péché mortel et péché véniel.

Il y a péché mortel, dans la considération des vérités éternelles, lorsque la raison s'insurge contre elles avec la pleine possession d'elle-même ; le péché sera véniel au contraire si la raison est prise à l'improviste et à demi inconsciente. Si quelqu'un, par exemple, est subitement frappé de cette pensée : il est impossible que Dieu soit Un et Trine, il commet un péché véniel, mais il se rend coupable d'une faute grave si, après un premier moment, il adhère à cette considération.

Lorsque la raison contemple les vérités éternelles pour éclairer à leur lumière les actes de la vie pratique, il peut y avoir aussi, sous ce second rapport, péché mortel ou péché véniel : péché mortel, si l'acte que l'on va accomplir est tout à fait contraire à la fin suprême de l'agent, un homicide, par exemple ; péché véniel, si l'acte, sans exclure la fin, l'éloigne cependant. Quelqu'un dit une parole inutile ; il sait parfaitement que c'est un péché véniel, il hésite d'abord et finit par consentir. C'est ce que saint Thomas appelle le péché véniel de la raison supérieure. Ces sortes de péchés sont les plus graves, parmi les fautes vénielles, puisqu'ils supposent une délibération et un consentement complets. Les âmes intérieures doivent se tenir en garde contre eux car, si la volonté se laisse aller souvent à ces

manquements réfléchis, elle n'est guère disposée à recevoir les effluves de la grâce divine.

Les péchés véniels de sensualité sont moins graves que les précédents car ils ont leur excuse (s'il est permis de s'exprimer ainsi) dans la profonde faiblesse de la nature corrompue, enchaînée par les choses sensibles et comme immergée dans les sensations. Aussi les mouvements de sensualité nous assaillent à toute heure. Il ne faut pas nous en tourmenter, nous souvenant qu'ils peuvent être pour nous des occasions continuelles de mérite lorsque nous leur résistons; si nous succombons, humilions-nous sans trouble et ayons recours à l'infinie bonté de Dieu.

La source de ces péchés ne peut être purifiée que par un miracle, dit saint Thomas (1). Ce qui est naturel, en effet, ne peut être changé que par une force surnaturelle ; or, la corruption dont nous parlons est naturelle, car ce n'est que par la toute-puissance de la grâce que le premier homme fut délivré des liens qui nous font gémir maintenant. La perte de la grâce originelle nous a fait rentrer dans l'état conforme à notre nature, de telle sorte, ajoute saint Thomas, que l'attrait vers les choses sensibles nous est aussi naturel que la mort. Dieu était libre, sans doute, de nous délivrer de ces misères, il a mieux aimé nous les laisser, comme un médecin sage ne guérit pas radicalement un malade si la guérison totale doit l'exposer à un plus grand mal. Le mal plus grand que notre attrait pour les choses sensibles eut été l'orgueil : Nous nous serions crus des anges ou des dieux et nous aurions oublié que nous ne sommes que des hommes. La guérison n'a été complète

1. *De Veritate*, q. XXV, a. 7.

que dans la Bienheureuse Vierge Marie, la plus humble de toutes les créatures.

Nulle part la corruption de la nature ne se fait sentir autant que dans nos jouissances sensibles, car elles sont les plus éloignées pour ainsi dire de la raison. Or, c'est la raison seule qui est responsable, d'où il suit que moins une jouissance est voisine de la raison, moins grande aussi est la responsabilité et par conséquent la culpabilité. Les péchés véniels de sensualité sont donc moins graves que ceux qui découlent de la raison supérieure.

L'Église nous offre de nombreux moyens pour la rémission des péchés véniels : un signe de croix avec de l'eau bénite, la bénédiction d'un évêque, la récitation d'une prière, surtout de l'oraison dominicale, méditer les grandeurs de Dieu ou travailler à sa gloire, tels sont les remèdes du péché véniel, pourvu que tous ces actes soient faits avec dévotion et piété.

Si les péchés véniels sont remis si facilement en ce monde, dans l'autre, les flammes du purgatoire seules les effacent et nous en purifient. Mais ici la doctrine de saint Thomas est bien faite pour nous consoler et pour nous engager à bénir la miséricorde de Dieu.

Il est peu probable, dit le saint Docteur (1), qu'un homme en état de grâce ne fasse pas, au moment de mourir, un acte d'amour de Dieu capable d'effacer non seulement tous ses péchés véniels mais même la peine due au péché. Dans ces conditions, son âme entrerait donc immédiatement au ciel. Les flammes du purgatoire, ajoute-t-il, ne sont destinées qu'à ceux qu'une mort subite ou que les troubles de la raison, si fréquents dans les maladies graves, empêchent

1. Q. de Malo, q. VII, a. 1

d'émettre cet acte d'amour et de tendresse vers Dieu.

Si nous voulons qu'à notre dernière heure, notre âme purifiée prenne son vol et ne soit pas arrêtée par le poids des péchés véniels, efforçons-nous de les éviter pendant la vie, et ne passons jamais un seul jour sans en demander humblement pardon à Celui qui connaissant notre faiblesse est tout disposé à oublier nos défaillances.

CHAPITRE III

DES IMPERFECTIONS.

Les imperfections sont des mouvements défectueux qui préviennent le plein consentement de la volonté. D'après cette définition, ce qui les distingue du péché véniel, c'est que celui-ci suppose le consentement de la volonté, tandis que la volonté n'a aucune part dans l'imperfection. Faut-il pour cela, ne pas veiller et nous abandonner aux innombrables imperfections dont nous sommes remplis ? Non, nous devons au contraire nous efforcer de nous en dépouiller afin de réaliser autant que possible cette parole de Notre-Seigneur : Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait (1).

Il y a plusieurs états et divers degrés dans la perfection, dit saint Thomas (2). La perfection de la patrie n'est pas celle de l'exil, la perfection de l'innocence n'est pas celle de la pureté reconquise, celle du monde n'est pas celle de la vie religieuse. Le chrétien fervent doit aspirer à la perfection relative de l'exil et, pour cela, lutter sans relâche contre ses imperfections. Les imperfections des âmes qui entrent

1. Matth. v, 48.
2. In Matth. c. v, *in fine*.

dans la vie intérieure sont nombreuses; nous allons en signaler quelques-unes (1).

Quand Dieu veut attirer une âme à son service, il lui communique ordinairement l'abondance de ses dons sensibles, afin de l'arracher aux séductions de la terre par la suavité des consolations divines. Cette grâce, comme toutes les opérations surnaturelles, devrait nous exciter à l'humilité, mais notre misère est si profonde qu'elle est pour nous un sujet de vanité et de vaine complaisance. Nous nous imaginons que cette dévotion pénétrante et si douce est le fruit de nos mérites et nous tombons dans cette sagesse orgueilleuse qui nous porte à juger sévèrement le prochain. Nous nous lançons dans l'exercice des vertus difficiles et éclatantes ; nous prenons en pitié ceux qui ne marchent pas d'un pas aussi rapide et nous ne manquons pas une occasion de leur reprocher leur tiédeur et leur lâcheté. Nous cherchons des directeurs complaisants et peu éclairés, bien moins pour en recevoir des avis, que pour les éblouir en leur exposant les merveilles que Dieu opère en nous.

Prenons garde : quand la dévotion sensible produit de tels effets, elle ne vient pas de Dieu, elle est un piége du démon. Le démon, dont l'action peut s'étendre sur nos puissances sensibles, allume parfois les feux d'une dévotion imaginaire afin de détourner notre attention du but réel de la dévotion vraie : l'humilité et la correction des défauts.

Une autre imperfection ordinaire aux commençants est celle que le pieux et savant Valgornéra appelle : l'avarice spirituelle (2). Elle consiste dans un désir immodéré d'acquérir les vertus et les biens surnaturels. Il faut savoir

1. *Valgorenera :* théologie mystique de saint Thomas, q. II, a, 2
2. Théologie mystique de saint Thomas, q. II, a. 4,

être sage avec sobriété, dit saint Paul (1), c'est-à-dire, dans la mesure des grâces que Dieu veut bien nous accorder. L'inquiétude et le malaise qui s'emparent de certaines âmes lorsqu'elles n'obtiennent pas toutes les grâces qu'elles désirent sont des imperfections évidentes. Laissons Dieu distribuer ses dons selon les conseils de sa sagesse. S'il ne nous confie que deux talents n'en désirons pas cinq car il sait mieux que nous ce qui nous convient.

Écoutons les conseils si sages et si Vrais du V. P. de Lombez : « On serait sans doute étonné (2) de nous entendre dire qu'il faut être sobre en sagesse, si nous ne « le disions d'après saint Paul qui l'appuie de toute l'autorité que lui donne son apostolat. Quoiqu'il n'y ait jamais d'excès dans la vertu, il y en a souvent beaucoup « dans les idées qu'on s'en forme, dans les désirs que l'on « en conçoit et dans les actions qu'on en pratique ; « parce que la vertu consiste dans un milieu dont on s'écarte en allant au delà comme en restant au dessous, « milieu encore plus difficile à trouver que le centre de la « pesanteur des corps et le parfait équilibre..... Des commençants peu versés regardent ces désirs véhéments « comme des coups de vent qui les poussent rapidement « vers le port ; mais en effet, ils ne font que les faire tournoyer ou les écarter de leur route. »

Les commençants sont tourmentés de désirs insatiables ; à leur gré, jamais Dieu ne répond assez vite à leur appel, jamais les grâces ne sont assez abondantes, ni les vertus trop difficiles. Ils voudraient forcer la main de Dieu, les vertus les plus héroïques n'ont rien qui les épouvante. Ils se croient capables des plus grands efforts et ils reculent devant les

1. Rom. XII, 3.
2. *Traité de la paix intérieure.* quatrième partie, ch. IV, a. 1.

actes des vertus modestes qui se présentent tous les jours. Ils attendent une occasion éclatante de témoigner à Dieu leur amour et leur dévouement, et le plus cruel martyre n'est pas au dessus de leur force. C'est une illusion, c'est le coup de vent dont parle le P. de Lombez. Au lieu de nous pousser vers le port il nous fait tournoyer sur nous-mêmes et nous n'avançons pas : « C'est un abus de dé-« sirer le martyre, dit saint François de Sales (1), et n'avoir « pas le courage de supporter une injure. L'ennemi nous « procure souvent de grands désirs pour des objets ab-« sents et qui ne se présentent jamais, afin de divertir « notre esprit des objets présents, desquels, pour petits « qu'ils soient, nous pourrions faire grand profit. »

Ces désirs immodérés nous font perdre un temps précieux : nous attendons le martyre et nous ne supportons pas une parole un peu vive.

Les commençants sont généralement assez satisfaits d'eux-mêmes et ils sont pris d'un beau zèle pour la gloire de Dieu et la sanctification des autres. Ils entrent dans une pieuse colère quand ils voient les droits de Dieu méconnus, et ils acceptent difficilement que tous les hommes ne marchent pas dans la voie royale de la vertu. Ils réprimandent avec amertume et impatience ceux qu'ils espèrent ramener ; ils s'indignent de rencontrer une résistance assez vive parfois et ils prennent leur humeur chagrine pour le zèle dévorant de la maison de Dieu.

La vraie piété est plus modeste et plus douce. Elle n'a pas ce ton impérieux, cette attitude hautaine d'une âme qui oublie ses propres imperfections et ses péchés pour ne voir que ceux des autres. Elle sait qu'on scandalise souvent

1. Introduction à *la Vie dévote*, troisième partie, ch. XXXVI.

au lieu d'édifier quand les reproches montrent plus d'ostentation que de charité (1), et elle évite l'orgueil caché sous une réprimande sévère. Nous sommes pleins d'impatience pour les défauts des autres, tandis que Dieu nous a donné mille fois les preuves d'une patience infinie pour nos péchés. Modérons notre zèle et soyons plus attentifs à réprimer nos imperfections qu'à nous emporter contre celles du prochain.

Une autre imperfection, commune aussi parmi les commençants, est l'abandon des pratiques et des œuvres de la vie intérieure aussitôt qu'on n'y trouve plus le goût et la ferveur sensible des premiers jours. On est d'abord plein d'ardeur et d'une régularité exemplaire; on quitterait tout plutôt que de manquer à l'oraison, à la visite du Très-Saint-Sacrement ou à tout autre exercice. Mais un jour l'oraison a été aride et sans consolation; on a eu beaucoup de peine à attendre que le temps fixé se fut écoulé, et, le lendemain, on y revient avec moins d'empressement. Cette paresse spirituelle est une imperfection grave, car elle suppose que nous cherchons, dans le service de Dieu, les consolations sensibles que nous pouvons y goûter, bien plus que le désir sincère de nous sanctifier et de plaire à Notre-Seigneur.

Les imperfections, que nous venons de signaler, sont générales et se rencontrent à peu près dans toutes les âmes aux débuts de la vie intérieure ; mais, outre ces imperfections communes, il en est d'autres plus nombreuses encore qui varient selon la tendance, la nature, l'éducation, l'esprit de chacun.

L'un a naturellement une volonté de fer, et il éprouvera

1. 2ª, 2ᵃᵉ. q. XXLIII, a. 5.

une répugnance presque invincible à accepter les décisions de son directeur ; il ne se soumettra qu'après une longue résistance. Celui-ci, au contraire, est sans énergie ; il aura une peine extrême à s'assujettir à une règle; un autre, doué d'un esprit vif et enjoué, ne sera pas fâché d'en donner des preuves: Il en est qu'une humeur maussade ne rend pas fort aimables, et ils ne feront pas les sacrifices que la charité leur demande.

L'énumération serait longue, il est inutile de la poursuivre plus loin. Demandons à Dieu de connaître nos imperfections et surtout de les corriger. Sachons cependant que jamais nous ne viendrons à bout de les détruire toutes ; il en restera toujours pour nous rappeler notre misère et entretenir notre humilité. Il faut les supporter avec patience et ne pas s'étonner de se voir si imparfait. Qu'on nous permette de citer en entier le chapitre où saint François de Sales avec sa finesse et son charme ordinaires nous enseigne à accepter humblement le poids de nos imperfections :

« L'une des bonnes pratiques que nous saurions faire « de la douceur, c'est celle de laquelle le sujet est en « nous-mêmes, ne nous dépitant jamais contre nous-« mêmes, ni contre nos imperfections. Car, encore que la « raison veut que quand nous faisons des fautes nous en « soyons déplaisants et marris, si faut-il néanmoins que « nous nous empêchions d'en avoir une déplaisance aigre « et chagrine, dépiteuse et colère. En quoi font une « grande faute plusieurs qui, s'étant mis en colère, se « courroucent de s'être courroucés, entrent en chagrin de « s'être chagrinés, et ont dépit de s'être dépités. Car, par « ce moyen, ils tiennent leur cœur confit et détrempé en « la colère; et, quoiqu'il semble que la seconde colère

« ruine la première, il est vrai néanmoins qu'elle sert
« d'ouverture et de passage pour une nouvelle colère à la
« première occasion qui s'en présentera ; outre que ces
« colères, dépits et aigreurs que l'on a contre soi-même
« tendent à l'orgueil, et n'ont origine que de l'amour-
« propre, qui se trouble et s'inquiète de nous voir impar-
« faits. Il faut donc avoir un déplaisir de nos fautes qui
« soit paisible, rassis et ferme. Car, tout ainsi qu'un juge
« châtie bien mieux les méchants, faisant ses sentences
« par raison, en esprit de tranquillité, que non pas quand
« il les fait par impétuosité et passion, d'autant que
« jugeant avec passion, il ne châtie pas les fautes selon
« qu'elles sont, mais selon qu'il est lui-même ; ainsi nous
« nous châtions bien mieux nous-mêmes par des repen-
« tances tranquilles et constantes, que non pas par des re-
« pentances aigres, empressées et colères; d'autant que ces
« repentances, faites avec impétuosité, ne se font pas selon
« la gravité de nos fautes, mais selon nos inclinations.
« Par exemple, celui qui affectionne la chasteté se dépitera
« avec une amertume non pareille de la moindre faute
« qu'il commettra contre celle-ci, et ne fera que rire
« d'une grosse médisance qu'il aura commise. Au con-
« traire, celui qui hait la médisance se tourmentera
« d'avoir fait une légère murmuration, et ne tiendra nul
« compte d'une grosse faute commise contre la chasteté;
« et ainsi des autres. Ce qui n'arrive pour autre cause,
« sinon qu'ils ne font pas le jugement de leur conscience
« par raison, mais par passion . . . .
. . . . « Pour moi, si j'avais, par exemple, grande
« affection de ne point tomber au vice de la vanité, e
« que j'y fusse néanmoins tombé d'une grande chute, je
« ne voudrais pas reprendre mon cœur en cette sorte :

« N'es-tu pas misérable et abominable, qu'après tant de « résolutions tu t'es laissé emporter à la vanité ? Meurs de « honte, ne lève plus les yeux au ciel, aveugle, impudent, « traître et déloyal à ton Dieu et semblables choses. Mais « je voudrais le corriger raisonnablement et par voie de « compassion : Or sus, mon pauvre cœur, nous voilà « tombé dans la fosse, laquelle nous avions tant résolu « d'échapper. Ah ! relevons-nous, et quittons-la pour « jamais ; réclamons la miséricorde de Dieu, et espérons « en elle qu'elle nous assistera, pour désormais être plus « fermes, et remettons-nous au chemin de l'humilité » (1).

Quels doux et sages conseils ! Saint François de Sales parle des imperfections et des fautes ; il n'approuve ni pour les unes ni pour les autres ces dépits, ces emportements qui sont plutôt l'effet de la vanité froissée que du désir sincère de la perfection. Quand on ne s'étonne pas « que l'infinité soit infinie, la faiblesse faible, et la misère chétive », on s'humilie de ses imperfections en demandant à Dieu d'en alléger le poids, si telle est sa sainte volonté.

1. Introduction à *la Vie dévote* ; troisième partie, ch. IX.

CHAPITRE IV

DES TENTATIONS.

La tentation joue un rôle important dans la vie intérieure ; les âmes se plaignent et gémissent sans cesse d'avoir à lutter contre elle. Au sein d'une paix profonde et dans le calme absolu des passions, elles jouissent d'une tranquillité pleine de charmes et elles savourent avec ivresse les joies de la piété. Et tout à coup les nuages se forment, la tempête se déchaîne, et on se demande si on est oublié de Dieu : Ces âmes ne savent donc pas que la tentation est une occasion de mérites et l'épreuve de la fidélité.

En elle-même la tentation n'est qu'une expérience faite pour connaître la valeur ou la lâcheté d'un homme (1).

Elle peut venir de Dieu, du démon, du monde ou de nous-mêmes.

Dieu *tenta* Abraham pour faire éclater l'ardeur de sa foi ; la tentation qui vient de Dieu a toujours ce but ou un but équivalent.

De même, dit saint Thomas (2), qu'un maître qui con-

1. I^a p., q. CXVI, a. 2.
2. *In Genes*, XXII, 1.

naît l'intelligence et la science d'un élève, l'interroge, lui pose des questions ardues, *le tente* pour faire briller ses heureuses dispositions et son amour de l'étude, de même Dieu tente parfois un homme, afin de donner à d'autres le spectacle d'une âme ferme dans le bien et d'une volonté plus forte que l'épreuve. Le démon, au contraire, nous tente pour nous faire tomber ; la corruption de la nature et les séductions du monde, sont des causes de tentation avec des alternatives de victoires ou de défaites.

Il est rare que le démon nous attaque directement ; il se sert presque toujours de l'intermédiaire de ces deux complices : l'attrait du monde et la corruption de la nature.

Pour nous rendre compte de l'habileté du démon à dresser des piéges et pour surprendre, comme sur le fait, les ruses et les détours qu'il emploie, étudions la tentation typique pour ainsi dire, celle qui a laissé dans le monde de si lamentales traces. Nous retrouverons à peu près les mêmes phases dans toutes les tentations auxquelles nous sommes exposés.

Le démon, dit saint Thomas (1), s'adressa à la femme parce qu'elle était plus faible, moins prudente et moins ferme que l'homme.

De même le démon nous attaque par nos côtés faibles. Il ne tentera pas de gourmandise, par exemple, un homme naturellement sobre, mais il lui offrira une tentation de vanité ou de colère, il choisira le moment où notre prudence est en défaut et où notre volonté n'offre pas une grande résistance. Le démon procéda ensuite par une interrogation générale : Pourquoi Dieu ne vous a-t-il pas

1 *In cap.* III *Genes.*

permis de manger de tous les fruits du jardin ? S'il eut parlé tout de suite de l'arbre de la science du bien et du mal, il eût éveillé l'attention de la femme et l'eût par cela même mise en garde contre la tentation. Mais non, la question qu'il adresse est, en apparence, inoffensive. Si un homme veut prudemment s'enquérir du lieu où s'est caché son ennemi, il prend des détours et il demande d'abord : Est-il dans tel pays ? Ce n'est que peu à peu et en resserrant toujours le cercle de ses recherches qu'il arrive à ses fins.

Le démon ne nous offrira pas brutalement et de prime-abord le but de la tentation, il prépare les voies de loin et il ne frappera son dernier coup que lorsque le terrain sera suffisamment préparé. Il commence par des insinuations sans importance, et nous marchons vers l'abîme avant même de nous douter que nous avons fait le premier pas.

Ève tomba dans le piége en faisant d'elle-même mention de la défense et de la menace divines. Le serpent atténue les craintes de la femme et il allume en elle le feu d'une curiosité presque irrésistible et d'un orgueil insensé : Non, dit-il, vous ne mourrez pas, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux.

Les ruses du démon n'ont pas changé. La peur de la mort éternelle nous arrête un moment sur le chemin du péché, mais notre esprit se détourne de cette pensée importune ou bien nous nous répétons à nous-mêmes la parole du serpent : non, je ne mourrai pas. Une déplorable curiosité s'empare ensuite de nous si le péché est nouveau ou, s'il a été déjà commis, nous espérons des émotions nouvelles. Enfin, la soif d'indépendance, le désir de pouvoir, comme Dieu, disposer de notre destinée et de n'avoir

aucun maître, préparent notre chute prochaine. Mais ce ne sont là que les préliminaires, achevons la lecture du drame. La femme regarda le fruit, elle vit qu'il était bon, beau et d'un agréable aspect, elle le prit et le mangea.

Telles sont les trois étapes de la tentation. Quand notre pensée s'arrête sur l'objet de la tentation, nous sommes à moitié vaincus, il nous séduit par ses dehors trompeurs, nous le saisissons et la ruine est consommée.

Il y a donc trois moments : la pensée, le consentement et l'acte.

Saint Thomas nous enseigne, en commentant ce passage de la sainte Écriture, qu'il faut apporter la plus grande vigilance *summe cavendum* aux pensées qui ouvrent le cœur à la tentation, et comme la pensée entre en nous par les sens, c'est sur les sens que nous devons veiller avec la plus grande attention. Ève regarda le fruit et elle vit qu'il était bon. Un objet qui nous paraît mauvais ne peut pas nous solliciter ; le bien seul, réel ou apparent, est capable d'attirer notre cœur. Aussi le démon ne nous présente jamais l'objet de la tentation que sous cet aspect, et, comme si cela ne suffisait pas, il ajoute à la bonté apparente la beauté séductrice. Notre regard est alors fasciné, nous cueillons le fruit de l'arbre de la science du bien et du mal et nous le mangeons, c'est-à-dire que nous donnons à la tentation un consentement complet ; et aussitôt la voix de Dieu se fait entendre dans les solitudes de la conscience.

Le plus sûr moyen de résister à une tentation, c'est donc d'en chasser même la pensée, et, si elle s'obstine, d'éviter de la regarder en face. Essayons de diriger notre esprit ailleurs, de le distraire et de l'occuper à d'autres objets.

Mais, si au lieu de fuir la tentation, nous cherchons l'occasion de la rencontrer, notre chute sera à peu près certaine. Nous sommes doublement responsables lorsque nous succombons à une tentation dont nous n'avons pas évité l'occasion.

Nous devons, en outre, nous tenir dans les sentiments d'une humilité profonde et être bien convaincus que, sans le secours de la grâce divine, nous ne résisterons pas à l'attrait du péché. Cette humilité nous donnera une grande défiance de nous-mêmes, et, par conséquent, nous ne nous exposerons pas au danger: De son côté, Dieu se laissera toucher et il ne nous abandonnera pas au moment de la lutte.

Les âmes se laissent troubler bien souvent par les tentations qui viennent les assaillir, et leur conscience s'alarme parce qu'elles craignent d'avoir succombé. Nous répétons que la tentation n'est pas en elle-même un péché, elle est au contraire une occasion de mérite quand on en a triomphé. Il est bon de leur apprendre l'étendue et les limites du pouvoir du démon, afin de les aider à discerner la part de responsabilité qui leur incombe.

Le démon a un grand pouvoir sur nos sens et sur nos facultés sensibles, telles que l'imagination et la mémoire. Il peut soulever des tempêtes dans les régions inférieures de notre âme, mais son action directe s'arrête sur le seuil de l'intelligence et du libre arbitre. Il dépend de nous de lui fermer la porte de ce sanctuaire où réside la responsabilité. Tous ces efforts seront impuissants si notre volonté, soutenue par la grâce, lui oppose une résistance énergique. Que les âmes fidèles ne se troublent donc pas des orages parfois terribles qui éclatent dans la région des sens et des puissances inférieures ; que le démon les bouleverse à son

gré, qu'il monte à l'assaut de la liberté pour la faire capituler, tant qu'elle n'a pas accepté le joug, la tentation, malgré toute sa violence, augmente nos mérites et trempe notre fidélité au creuset de l'épreuve. Les nuages qui assombrissent la vallée n'empêchent pas le soleil de dorer les sommets.

Qui donc me séparera de l'amour du Christ ? dit saint Paul (1). Les tribulations ? l'angoisse ? la faim ? la nudité ? le danger ? la persécution ? le glaive ? Je triompherai de tous ces obstacles, à cause de Celui qui m'a aimé.

Quand la tentation nous fait éprouver les angoisses dont parle l'Apôtre, ne nous désolons pas si l'amour de Dieu reste malgré tout « au fond de l'esprit », comme dit saint François de Sales.

Un jour, sainte Catherine de Sienne fut assaillie d'une tentation effroyable ; il lui semblait qu'une nuit profonde était descendue sur son âme, car elle ne voyait plus dans son cœur l'image adorée de Notre-Seigneur. Cette tentation dura longtemps. Notre-Seigneur lui apparut enfin, et la Sainte lui dit : Où étiez-vous donc, Seigneur ? — Et Jésus lui répondit : J'étais avec toi, c'est ma présence qui te donnait la force de résister et qui te rendait si amères les suggestions de l'ennemi.

La grâce de Notre-Seigneur peut donc demeurer avec une âme sujette aux plus violentes tentations, et la douleur qu'elles nous font éprouver est une preuve que Dieu ne nous abandonne pas.

Il ne faut pas les désirer, car nous ne savons pas quelle sera l'issue de la lutte ; nous pouvons, au contraire, à l'exemple de saint Paul, demander d'en être délivré ; mais,

1. Rom. VIII, 35.

si Dieu ne répond pas à notre prière, sachons accepter une épreuve où la vertu se fortifie.

Les tentations les plus ordinaires et les plus violentes sont celles dont se plaignait le grand Apôtre. Méditons les belles pensées que cet exemple célèbre inspire à saint Thomas (1).

De tous les péchés, le plus grave est l'orgueil, car il est la source de tous les vices, comme la charité est le principe de toutes les vertus. L'orgueil, dont il s'agit ici, n'est ni l'ambition, ni la vanité, ni la jactance ; c'est l'estime que l'on a de soi-même exagérée au point de se préférer à Dieu. Ce crime est le plus grand qu'une créature puisse commettre, car il n'est rien moins que l'usurpation même de la Divinité. L'orgueilleux s'adore ; il se fait des dieux de ses pensées, de ses passions, de ses actes, il ne reconnaît d'autre autorité que la sienne, d'autre Dieu que lui.

Le Christ, le grand médecin des âmes (pour me servir de l'expression de saint Thomas), permet que ses élus soient atteints parfois de maladies, même graves, afin de leur faire éviter le mal suprême : l'orgueil. Or, c'est précisément à l'orgueil que les élus sont le plus exposés, parce que les dons qu'ils reçoivent excitent naturellement, pour ainsi dire, la convoitise de cet horrible vice. Notre-Seigneur permet donc qu'ils soient tentés violemment, de peur qu'ils n'oublient leur condition native et qu'ils ne soient pris de vertige à ces hauteurs où Dieu les a élevés. Afin que la sublimité des révélations divines ne m'enorgueillisse pas, dit saint Paul, l'ange de satan est là pour me souffleter.

1. In. c. XII. Epist. II ad Cor. lect. III.

L'Apôtre avait souvent supplié Dieu de l'en délivrer, mais Dieu lui avait répondu : Ma grâce te suffit.

La grâce suffit, en effet, car Dieu est toujours fidèle, et il ne permet pas que la tentation soit plus grande que nos forces (1).

Les tentations dont nous venons de parler sont les plus violentes, mais elles ne sont pas les plus redoutables. Les tentations contre la Foi sont, à notre avis, plus à craindre, car elles s'attaquent à la base même de l'édifice : elles sont d'autant plus dangereuses, qu'elles ne nous humilient pas comme les premières.

Quand on est sujet à cette terrible épreuve, on doit : 1° Exposer ses doutes à un directeur éclairé ; 2° Considérer combien est grande la présomption d'une âme qui hésite devant des vérités si solidement établies et en face desquelles les plus hautes intelligences se sont inclinées ; 3° Fortifier sa Foi par cette pensée bien naturelle : Comment pourrions-nous comprendre l'élévation et la profondeur des paroles de Dieu, avec une raison faible, chanceante et si souvent arrêtée par des difficultés d'un ordre moins relevé ? 4° Recourir aux grands remèdes : l'humilité et la prière.

En prenant ces moyens, des tentations contre la Foi troubleront peut-être encore notre imagination, mais la volonté sera à l'abri de leurs atteintes.

1. I[a] Cor. x, 13.

CHAPITRE V

LA MORTIFICATION DES SENS.

L'homme est un admirable résumé de la création car Dieu a réuni en lui l'esprit et la matière. Dieu avait accordé à Adam non seulement la plénitude des facultés que sa nature réclame, mais encore il l'avait comblé de ses dons absolument gratuits et auxquels il n'avait aucun droit. Dans cet état l'homme jouissait d'une paix profonde, car sa raison dominait les vies inférieures et les gouvernait à son gré. La faute originelle en enlevant à l'homme la vie surnaturelle, laissa la raison sans défense contre les empiétements des puissances inférieures, l'harmonie fut détruite, et les sens se révoltèrent contre la raison. Le but de *la mortification* est de rétablir l'équilibre en réprimant les écarts de la vie inférieure et de rendre l'empire à la raison et à la grâce.

Les maîtres de la vie spirituelle divisent la mortification en mortification active et en mortification passive.

La première, comme son nom l'indique, a pour agent principal notre volonté aidée de la grâce ; dans la seconde c'est surtout Dieu qui consomme la purification de l'âme. La purification passive est le prélude des plus hautes opé-

rations surnaturelles ; nous en parlerons quand nous traiterons des mystères de la vie unitive. Il ne s'agit, dans ce chapitre, que de la mortification active.

Elle se divise à son tour en mortification des sens et en mortification de l'esprit.

On mortifie les sens quand on s'interdit leurs actes mauvais, dangereux, permis mais inutiles.

La gradation que nous signalons est évidente. Il n'y a pas de difficulté pour les deux premiers degrés car, ainsi que nous l'avons dit en parlant de la tentation, tout chrétien et à plus forte raison une âme intérieure doivent s'interdire les actes qui peuvent être une occasion de péché.

Mais il ne faut pas s'en tenir là, on doit se priver des actes inutiles, si l'on veut avancer dans la vie spirituelle.

Qu'y a t'il de plus inoffensif et, en apparence de plus légitime, que de contempler un beau paysage, d'écouter une musique harmonieuse, d'aspirer un parfum pénétrant et de savourer un mets délicat ? Le crime n'est pas grand, c'est à peine une imperfection et cependant les saints se le reprochent. Leur exemple nous invite à nous mortifier dans ces actes inutiles pour expier les fautes nombreuses que les sens nous ont fait commettre. Les impulsions délicates de la grâce pénètrent difficilement dans une âme dont la vie sensible n'est pas mortifiée. La voix du bien-aimé n'arrivera pas au cœur de celui dont l'oreille est trop attentive aux harmonies de la terre. On peut nous dire, il est vrai, que l'âme s'élève vers Dieu par la contemplation des choses créées et que saint François d'Assise entre autres, ne cessait de bénir Dieu dans ses œuvres.

Nous répondons que, si l'on considère la vie sensible à

ce point de vue et comme moyen d'aller à Dieu, ses actes sont non-seulement permis mais encore fort utiles, mais nous envisageons la question sous un autre rapport. Nous ne parlons en effet que des actes permis *inutiles*, et nous disons que le devoir d'une âme intérieure est de les réprimer : « Emportez votre lyre, dit un prophète, « je ne veux pas écouter ses chants » (1). Si la lyre m'apporte les échos du ciel, oh ! chantez alors, car elle me rappelle la patrie, si elle n'exprime que les mélodies de la terre, brisez la ; la terre me semblerait trop belle et elle me ferait peut être oublier le ciel.

Saint Augustin traite admirablement cette question dans ses confessions : « J'avoue, dit-il (2), que je me plais « volontiers à ces chants qu'anime votre sainte parole, « lorsqu'il sont exécutés par une voix habile et suave ; « mais cependant je n'y reste pas attaché, et je peux « m'en arracher quand je le veux. Cependant, grâce aux « pensées qui leur donnent la vie, peut-être méritent-ils « d'obtenir dans mon cœur quelque place privilégiée, et « j'ai peine à trouver celle qui leur convient. Quelquefois « je crois leur accorder plus d'honneur qu'ils ne méritent, « lorsque je m'aperçois que vos saintes paroles, accom- « pagnées de chant, m'enflamment d'une plus vive ardeur « pour la piété ; car tous les sentiments de notre âme « ont chacun leurs modulations correspondantes dans la « voix et dans le chant, et, par je ne sais quelle harmonie « secrète, les unes ont le pouvoir de réveiller les autres. « Mais le plaisir des sens, auquel je ne dois point per- « mettre de subjuguer mon âme, me trompe souvent, « lorsqu'au lieu de suivre humblement la raison, grâce à

1. Amos. V, 23.
2. Livre X. c. XXXIII.

« laquelle il a mérité d'être supporté, il s'efforce au con-
« traire de la précéder et de la conduire. »

Voilà la règle : lorsque le plaisir des sens ne subjugue pas la raison, il est, dans le cas dont il s'agit ici, un moyen d'aller à Dieu, mais, s'il veut la précéder et la conduire, il n'est pas dans l'ordre et doit être réprimé.

Saint Augustin applique le même principe à tous les sens : qu'on nous permette de citer encore sa belle page sur le sens de la vue : (1)

« Les yeux aiment les formes belles et variées, les cou-
« leurs éclatantes et riantes. Que ces choses n'attachent
« pas mon âme, mais qu'elle soit attachée à Dieu qui les
« a faites; elles sont bonnes à la vérité; mais c'est lui
« qui est mon bien et non pas elles. Ces choses m'enve-
« loppent de toutes parts sans interruption pendant la
« veille, et elles ne me laissent pas un moment de repos,
« tandis que les chants ont des intervalles, et même je
« ne puis entendre aucune voix, par exemple, dans le
« silence. Mais cette reine des couleurs, la lumière qui
« inonde tous les objets que nous voyons, ne cesse pas,
« aussitôt que le jour a paru, et en quelque lieu que ce
« soit, de caresser ma vue de mille manières, même
« lorsque je ne pense pas à la contempler. Elle s'insinue
« même avec tant de force, que si tout à coup elle m'est
« enlevée, je l'appelle avec regret, et si j'en suis long-
« temps séparé, mon âme s'en attriste..... Ceux qui savent
« vous louer à cause de cette lumière, Dieu créateur de
« toutes choses, s'en servent dans vos hymnes pour s'éle-
« ver à vous, au lieu d'être entraînés par elle dans le
« sommeil de leur âme : tel je désire être...... Combien

1. *Ibid.* chapitre XXXIV.

« les hommes par leurs arts et par leur industrie, n'ont-
« ils point encore ajouté aux séductions des yeux....
« Seigneur, mon Dieu, je trouve encore là l'occasion d'un
« hymne à votre honneur, et j'offre un sacrifice de
« louanges à Celui qui doit me sanctifier ; car ces
« beautés qui des âmes des hommes passent jusqu'à leurs
« mains viennent d'une autre beauté bien supérieure
« à nos âmes, beauté vers laquelle je soupire nuit et
« jour. »

Nous n'entrerons pas dans le détail des mortifications que l'on peut imposer à chaque sens en particulier, disons seulement que les occasions s'offrent à tout moment et qu'une âme vraiment intérieure ne les néglige pas. On n'est pas évidemment obligé de les saisir toutes et surtout d'en faire l'objet d'une préoccupation constante ; il faut se mortifier quand la pensée s'en présente, mais une âme qui veut avancer y pense souvent.

Les mortifications qui n'attirent les regards de personne sont préférables aux pénitences extraordinaires.

La Croix de Notre-Seigneur se lèverait devant nous si nous avions la témérité de blâmer celles-ci, nous disons seulement que les premières sont préférables parce qu'elles n'exposent pas notre humilité. On est tenté de se croire un saint quand on se livre à des macérations corporelles peu communes ; on ne doit du reste les pratiquer que sur l'avis d'un directeur discret. Une visite importune reçue patiemment, un défaut supporté avec douceur, une parole aigre acceptée sans murmure, un mets dont on se prive sans que personne s'en aperçoive, un contre-temps qui n'altère pas notre humeur parce qu'on y voit la permis-

sion de Dieu, ces mortifications et autres semblables valent la haire et les disciplines (1).

Nous avons dit tout à l'heure que la mortification active se divise en mortification des sens et en mortification de l'esprit : nous venons de traiter la première il nous reste à parler de la seconde.

Comme les sens, l'intelligence et la volonté doivent être purifiées.

Ce n'est pas assez que notre intelligence soit pure par sa soumission aux vérités révélées, il faut faire pénétrer plus avant le glaive de la mortification. Il est dans la vie pratique une foule de questions qui divisent les hommes. Il ne nous est pas défendu d'avoir une opinion, mais il faut y tenir avec modestie, la défendre avec douceur et nous rendre de bonne grâce quand on nous en montre l'erreur ou le danger. Les personnes obstinées dans leur jugement propre le soutiennent avec âpreté, elles ont une confiance illimitée dans leur manière de voir et quiconque ne pense pas comme elles n'est pas à leur hauteur. Cette disposition est fort nuisible, elle est même contraire aux règles de la prudence humaine et c'est avec beaucoup de raison que saint Thomas fait de la docilité une partie de la prudence (2). N'ayons pas une si grande confiance en nos jugements ; sommes-nous infaillibles ? Ceux qui ne partagent pas notre manière de voir ne sont-ils pas aussi sages que nous ? Soyons modestes et nous serons dociles, consultons souvent et respectueusement les hommes graves et ne nous entêtons pas dans une opinion qu'ils auront condamnée.

1. « C'est moins par les austérités du corps qui sont secondaires « que par une humilité profonde qu'on avance dans le chemin spi- « rituel ». Sainte Thérèse, le château intérieur III, demeures, ch. II.
2. 2ª, 2ª. q. XLIX, a. 3.

Le sacrifice de notre volonté nous est plus pénible encore, tout homme aimant passionnément son indépendance. Il faut pourtant la soumettre à la volonté Divine et aux ordres de ceux qui pour nous sont les représentants de Dieu : Nous avons déjà traité cette question, nous n'avons donc pas à y revenir ici (1).

1. 1re partie, ch. V.

CHAPITRE VI

DE LA VERTU.

Les conditions requises pour mettre en pratique les principes exposés dans les chapitres précédents sont nombreuses et elles se résument toutes dans un seul mot : *la Vertu*. Sans cette disposition en effet il n'est pas possible d'éviter le péché, de résister aux tentations, de pratiquer la mortification. Si jusqu'à présent nous n'avons pas parlé de la vertu c'est uniquement pour ne pas mêler les questions et afin de procéder avec ordre.

Saint Thomas définit la vertu : une habitude ou qualité qui perfectionne le sujet et d'où découlent des actes bons (1).

La vertu est d'abord une *habitude ;* c'est-à-dire qu'il ne suffit pas pour être vertueux d'émettre, dans une occasion donnée, un acte vertueux en lui-même ; il faut, par la répétition des actes, avoir acquis la facilité et la promptitude qui constituent l'habitude vertueuse. Un homme peut, par exemple, faire un acte héroïque dans un moment d'exaltation ; il ne sera pas vertueux pour cela

1. *Est habitus qui bonum facit habentum et opus ejus bonum reit.* 1ª 2ᵉ q. 55, a. 3.

s'il n'émet qu'une fois ou que très rarement les actes de cette vertu élevée à son paroxysme.

Les caractères de l'habitude sont, d'après saint Thomas, au nombre de trois : l'uniformité, la promptitude et la facilité dans les actes (1).

L'uniformité d'abord : les inclinations humaines sont extrêmement mobiles, elles nous poussent tantôt dans un sens tantôt dans un autre. Un jour nous sommes bien disposés, nous ouvrons notre âme à toutes les inspirations généreuses ; et le lendemain nous ne sommes plus les mêmes ; ces bons mouvements ont disparu. Ces variations perpétuelles sont incompatibles avec la vertu qui suppose plus de fermeté et de suite ; il faut, par la répétition des faits, donner à nos inclinations une pente habituelle vers les actes vertueux.

Souvent nous hésitons, nous nous consultons longtemps avant de prendre une décision ; l'habitude coupe court à ces tergiversations en nous faisant agir promptement. Les actes auxquels on est habitué se font sans retard, c'est le second caractère de l'habitude. Le troisième est la facilité. L'habitude est une seconde nature, dit-on, et saint Thomas donne à ce proverbe populaire tout le poids de son autorité. Quand on a pris une habitude, les actes en découlent sans efforts comme s'ils étaient naturels ; ils sont non-seulement sans contrainte mais encore on éprouve une certaine joie dans leur accomplissement.

Cette dernière considération de saint Thomas doit relever le courage de ceux qui éprouvent au commencement de grandes difficultés dans l'exercice de la vertu. Les premiers jours, quelquefois même les premières années sont

1. *De virt. in comm. quæs uni*, a. 1.

pénibles ; on marche lentement et chaque pas nous coûte des efforts inouïs, malgré tout ayons confiance. L'habitude n'a pas donné encore à notre âme les inclinations vertueuses, mais quand elle aura creusé le sillon, cette vertu qui nous paraît aujourd'hui si difficile produira en nous presque sans efforts, des fruits de salut. Les commencements sont pénibles en tout, l'habitude et la facilité dans l'exécution viennent à la longue, et après de persévérants efforts.

Toujours fidèle aux principes de sa philosophie, saint Thomas enseigne que les vertus résident dans les puissances de l'âme, mais leur présence se fait-elle également sentir dans toutes les facultés ou bien y a-t-il une puissance privilégiée au sein de laquelle elles se retirent comme dans un asile choisi ? La solution de ce problème va nous fournir l'occasion d'admirer la profonde psychologie du saint Docteur.

Les seuls actes de l'homme en tant qu'homme sont ceux dont il reste le maître ; or, le principe de ces actes est triple. Le premier commande et met en mouvement les autres puissances, c'est la raison ou la volonté ; le second reçoit des ordres et il en donne, c'est l'appétit sensible qui obéit à la raison et transmet aux membres l'impulsion venue de plus haut, le troisième n'a qu'à obéir, c'est le corps. Le corps et les puissances inférieures sont donc soumis à la raison mais leur sujétion n'a pas la même intensité. Le corps obéit aveuglement et toujours (1) ; ma main s'ouvre ou se ferme *à volonté*. La domination de la raison sur le corps est despotique, dit saint Thomas, tandis que son pouvoir sur les facultés sensibles est limité,

1. On comprend bien qu'il ne s'agit pas ici des fonctions de l'organisme.

semblable au gouvernement d'un roi sur des sujets libres qui peuvent résister. Les puissances sensibles n'acceptent l'impulsion de la raison que lorsqu'elles y sont préparées par une disposition spéciale. Quand un homme sent bouillonner en lui le flot de la colère et qu'il le calme en lui imposant le frein de la raison, il émet un acte vertueux auquel participent les puissances inférieures. La vertu étend donc son empire jusqu'aux facultés sensibles, mais elles n'en sont pas le siége principal, il faut le chercher plus haut. Est-il dans la volonté? La doctrine de saint Thomas est ici assez subtile pour qu'il faille la préciser.

La vertu, dit-il (1), est un perfectionnement des puissances qui les dirige vers le bien, mais si la puissance possède naturellement cette tendance, la vertu ne lui est pas nécessaire. Si en effet une puissance porte en elle-même cette pente naturelle vers le bien, elle n'aura pas besoin du secours de la vertu, or, telle est la volonté ; elle se dirige d'elle-même vers le bien qui lui est proportionné. La vertu ne viendra donc à son aide que s'il s'agit d'un bien, d'un ordre plus élevé ou qui ne lui est pas personnel ; par exemple le bien divin ou le bien des autres. Dans ces deux cas seulement, l'impulsion de la vertu soulève la volonté afin de lui faire atteindre le bien divin par la charité et le bien des autres par la justice. Ces deux vertus seules ont donc leur siége dans la volonté.

Les autres résident dans la raison, soit pratique, soit spéculative. Nous ne pouvons pas entrer dans des explications qui seraient de la philosophie pure ; qu'il nous suffise de cette considération générale de saint Thomas.

1. *Ibid.* a. 6.

La vertu, n'est dans la partie affective que lorsque celle-ci obéit à la raison, si donc cette soumission suffit pour réaliser les conditions de la vertu, on doit dire qu'elle plonge ses racines les plus profondes dans la raison et que c'est jusque-là qu'il faut remonter pour trouver son foyer et son siége principal. Plus tard nous verrons en effet que la prudence, cette reine des vertus et sans laquelle toute vertu dégénère, est un acte de raison.

La vertu est donc dans les puissances sensibles obéissant à la raison, elle est aussi dans la volonté, mais principalement dans la raison : qui l'y a mise ? Est-elle un fruit naturel et spontané de la nature ou bien est-elle le résultat de nos efforts ?

La réponse de saint Thomas d'Aquin ne laisse aucun doute à cet égard : le germe de la vertu est naturel, mais il ne se développe que grâce à notre activité.

De même, dit-il, que nous connaissons naturellement les premiers principes d'où découlent toute science ultérieure soit spéculative, soit pratique, de même nous recevons de la nature une inclination générale vers le bien. Mais cette tendance, précise s'il s'agit du bien en général, est indéterminée quand vient le moment de choisir les moyens pour atteindre le but. C'est alors que l'activité personnelle entre en exercice et nous guide dans le choix des moyens proportionnés à la fin.

Tout homme a reçu de la Providence ces germes vertueux, mais ils se développent avec plus ou moins de difficulté selon les dispositions individuelles. Les uns rencontrent des obstacles inconnus à d'autres ; ceux-ci suivent presque sans effort l'étroit sentier de la vertu ; ceux-là au contraire sont réduits à une lutte qui ne leur laisse aucun repos, semblables à des rameurs toujours

entraînés par un courant rapide. Mais quelque soit l'obstacle, il n'est pas insurmontable; ceux qui ont plus à combattre ont de plus grands mérites et une récompense plus belle les attend. Du reste, les dispositions vertueuses de quelques-uns ne les dispensent pas de la loi du travail et des efforts personnels, car, s'ils éprouvent de l'attrait pour une vertu, ils auront, par le fait même, de la difficulté à pratiquer la vertu contraire. Il faut donc en revenir toujours au principe : la vertu étant une habitude, elle ne s'acquiert que par la répétition des actes. Le développement de nos facultés est entre nos mains, pour ainsi dire; il dépend de nous de les laisser incultes ou de leur faire produire des fruits abondants. Or en tout ordre de choses, une faculté ne se développe que par l'exercice; c'est une loi qui ne souffre aucune exception, si donc nous voulons acquérir la vertu, exerçons-nous à en produire souvent les actes. C'est là la pierre d'achoppement des âmes sans énergie. Elles ne demanderaient pas mieux que d'être vertueuses et de mériter ainsi la récompense promise, mais la vertu est le prix des actes, et les actes vertueux nous coûtent beaucoup, car presque toujours ils supposent l'effort et la lutte contre nous-mêmes.

Les vertus acquises au prix de nos efforts ne sont pas les seules parures de notre âme; Dieu nous donne des vertus que nous tenons de sa libéralité gratuite; nous n'avons rien fait pour les mériter, elles sont une largesse divine.

Dieu a assigné à l'homme une fin surnaturelle qui dépasse les proportions et les exigences de ses facultés naturelles; cette fin est la vue de Dieu contemplé face à face pendant toute l'éternité bienheureuse. Mais un être n'atteint sa fin que par son activité et qu'en prenant des moyens proportionnés au but. Or, le but étant au-dessus

de la sphère où se meuvent nos facultés naturelles, il a fallu que Dieu nous donnât un principe d'opérations plus élevé et en harmonie avec la fin surhumaine vers laquelle Il a daigné nous diriger. La vocation à l'ordre surnature entraîne par conséquent le don gratuit de la grâce d'abord et des vertus surnaturelles ensuite.

La grâce nous communique l'être divin, la foi dévoile à notre intelligence les perspectives sans limites dont notre regard ne peut sonder les abîmes, l'espérance nous fait planer au-dessus des tristesses de la terre pour nous laisser entrevoir à travers les ombres du dernier rivage, les consolantes lueurs de l'éternelle lumière et la charité embrase notre cœur d'un amour dont l'objet est la beauté suprême.

La Foi, l'Espérance et la Charité s'appellent vertus théologiques; les vertus acquises se divisent en vertus intellectuelles et en vertus morales selon qu'elles perfectionnent l'intelligence ou la volonté d'où la classification générale des vertus en vertus théologiques, intellectuelles et morales. Cependant saint Thomas fait remarquer que l'usage veut que l'on donne le nom de vertu aux vertus théologiques et morales et que, ce n'est que par extension qu'on l'applique aussi aux vertus intellectuelles.

Le principe premier de tous les actes humains est la raison, les autres principes secondaires d'activité se rattachent à elle, mais il est des puissances qui sont tantôt rebelles, tantôt soumises au joug de la raison. C'est *la vertu morale* qui les façonne à la soumission, et les rend dociles aux impulsions de la raison (1). Parmi les vertus morales, quelques-unes occupent une place à part; nous allons les étudier dans les chapitres suivants.

1. 1ª, 2ª. q. LVIII, a. 2.

CHAPITRE VII

LES VERTUS CARDINALES

LA PRUDENCE.

Qu'on ne s'étonne pas de nous voir traiter des vertus naturelles dans un livre où nous n'étudions les questions qu'au point de vue surnaturel. Les vertus humaines ne sont pas à négliger, même ou plutôt surtout, par les âmes qui aspirent à la perfection des vertus divines. On se tromperait grandement si l'on croyait pouvoir mettre de côté les vertus qui sont l'honneur et la gloire de la nature, sous prétexte d'élever ses regards plus haut. L'édifice des vertus divines est bien fragile, s'il ne repose pas sur la large base des vertus humaines. Sans doute, avons-nous besoin de le dire? les deux ordres sont parfaitement distincts; mais, est-il possible de supposer une piété vraie, là, où les vertus naturelles font défaut?

Nous disions, à la fin du chapitre précédent, que certaines vertus occupent une place à part : on les appelle les vertus cardinales. Elles sont, tout le monde le sait, au nombre de quatre : la Prudence, la Justice, la Force et la Tempérance. Ce nombre n'est pas arbitraire, ainsi que le prouve fort bien saint Thomas. « Le principe essentiel

de la vertu dont il s'agit maintenant, dit le saint Docteur (1) c'est le bien de la raison. » Il peut être considéré à un double point de vue, en lui-même, ou dans les opérations où l'on doit retrouver un ordre rationnel. En lui-même, il s'appelle la Prudence ; dans ses opérations, il est la Justice. Mais au-dessous des opérations qui émanent de la vertu de justice, il y a les passions. Les unes poussent à des actes contraires à la raison, elles doivent être réprimées par la Tempérance ; les autres, telle que la crainte du danger ou des labeurs, nous arrêtent dans la voie tracée par la raison. Nous devons donc être affermis et ne pas nous laisser intimider ; c'est le rôle de la Force.

Notre vie morale tout entière est renfermée entre ces quatre points cardinaux, autour desquels viennent se grouper les vertus secondaires. Elles se rattachent, en effet, à l'une ou à l'autre de ces vertus capitales : à la Prudence, les vertus qui appliquent à la conduite de la vie les données de la raison ; à la Justice, celles qui concernent les droits et les devoirs ; à la Tempérance, les efforts pour réprimer les passions ; à la Force, tout mouvement ayant pour but d'affermir notre courage contre les dangers et les vaines terreurs.

Entrons maintenant dans l'analyse de chaque vertu cardinale, et commençons par la plus importante : *la prudence* (2).

Saint Thomas d'Aquin définit la prudence : *recta ratio agibilium,* c'est-à-dire, la droite raison appliquée aux actes de la vie. Elle est la sagesse dans les affaires humaines, soit particulières, soit générales. C'est une vertu essentiellement pratique, car elle ne se contente pas de prévoir

1. 2a, 2æ. q. l. XI. a. 2.
2. 2a, 2æ. q. XLVII.

le but lointain de la vie, elle nous guide dans chacune de nos actions et elle les fait converger vers une fin ultérieure. Pour ne pas se perdre dans ce dédale d'actes si multipliés et si divers, la prudence a recours aux lumières de l'expérience, afin de mettre toutes les chances de son côté, en étudiant ce qui arrive dans la plupart des cas. Malgré ces précautions, la prudence n'est pas infaillible, mais au moins, elle ne néglige rien pour assurer la réussite des affaires.

Ce qui assigne à la prudence le premier rang parmi les vertus humaines et son incontestable supériorité, c'est son rôle de modérateur indiquant à chaque vertu le juste milieu où elle doit se tenir. (1) La vertu est toujours placée entre deux extrêmes; elle a deux excès à éviter, l'un en plus, l'autre en moins, et si elle tombe dans l'un ou dans l'autre, elle perd son caractère. La force, par exemple, devient téméraire ou pusillanime si elle ne garde pas la juste mesure entre l'audace qui, sans raison, brave les dangers et la crainte qui paralyse le courage. Il en est de même pour toutes les vertus ; or, le rôle de la prudence est précisément de maintenir chaque vertu dans le milieu également éloigné des deux extrêmes. La vertu, en effet, n'est au fond, que la conformité des actes avec la droite raison ; d'où il suit que la vertu qui détermine cette conformité est par cela même leur reine et leur guide contre les écueils où elles peuvent sombrer. C'est ce qui assure à la prudence le premier rang entre les vertus cardinales ; son influence s'étend encore plus loin, car c'est elle qui tient le spectre du commandement. (2)

Les actes de la vie pratique se divisent en trois mou-

1. *Ibid.* a. 7.
2. *Ibid.* a. 8.

vements : on délibère, on juge, on agit. Dans le premier, on s'éclaire et on cherche les motifs déterminants ; dans le second, on prend une résolution ; dans le troisième, on l'exécute. Ce dernier mouvement est le plus rapproché de la raison pratique ; il est donc du domaine de la raison pratique, c'est-à-dire, de la prudence.

C'est elle qui préside à tous les actes de l'homme sage ; elle tempère l'entraînement des uns, elle aiguillonne la paresse des autres, et elle soumet la vie à l'empire de la raison. Un homme prudent ne se laisse pas emporter par les flots des passions, il ferme l'oreille aux clameurs de ces funestes conseillères, et il se garde bien d'agir sous le coup d'une émotion trop vive. Mais pour apprécier à sa juste valeur le grand rôle de la prudence dans le gouvernement de la vie, il ne faut pas la confondre avec certaines dispositions qui empruntent les dehors de cette belle vertu, sans en avoir la réalité.

Il y a, en effet, dit saint Thomas, (1) une prudence fausse, une prudence vraie mais incomplète, tandis que la vertu dont nous nous occupons est la prudence complète et vraie.

La prudence fausse est celle d'un homme qui dispose habilement de moyens sûrs pour atteindre une fin mauvaise. Un voleur, par exemple, prendra toutes les précautions imaginables pour réussir sans être découvert : c'est de l'habileté, ce n'est pas de la prudence. Ils ne sont pas dignes de la belle qualification d'hommes prudents, ceux qu'emploient les ressources d'un esprit fertile en expédients pour mener à bonne fin leurs entreprises coupables. Ces principes ne s'appliquent pas seulement à

1. *Ibid.* a. 13.

l'exemple choisi par saint Thomas, ils sont vrais aussi pour toute cette classe d'hommes rusés, fourbes, habiles selon le monde et qui souvent ne sont pas plus estimables que les voleurs.

La prudence vraie, mais incomplète, est la qualité de ceux qui, éclairés par l'expérience, ne négligent aucun des moyens propres à leur faire atteindre une fin bonne, mais secondaire. Avant de partir pour un long voyage, un marin s'assure que le navire peut résister aux tempêtes et remplit toutes les conditions voulues pour la traversée. Cette prudence est vraie, mais incomplète, parce que la fin qu'elle se propose est secondaire. Sans doute, il importe beaucoup au navire de revenir au port sain et sauf, mais il lui importe bien plus encore d'entrer au port vers lequel la providence pousse toutes les voiles et où, après les agitations du temps, elles se reposeront à jamais dans les eaux tranquilles de l'éternité. Cette prudence est donc incomplète puisqu'elle perd de vue le but le plus important de la vie.

La prudence vraie et parfaite est celle qui ordonne tous nos actes vers la fin suprême. Nous sommes faits pour le ciel, c'est là notre destinée, c'est vers ce but que doivent tendre tous nos efforts. Si cette grande idée plane sur notre vie, si elle est la lumière et l'âme de nos actions, nous serons des hommes prudents dans la plus haute acception du mot, car nous n'aurons jamais négligé l'affaire la plus grave et, au fond la seule, qui soit digne de nos constantes préoccupations. Quelle imprudence ne commettent-ils pas, les hommes dont l'attention est absorbé par les affaires de la terre et qui ne songent jamais ou presque jamais au ciel. Ils réussiront peut-être dans toutes leurs combinaisons, ils seront les grands, les riches, les puissants, les heureux du monde ; on s'incli-

nera devant eux ; leur nom retentira comme le coup de clairon de la gloire humaine et, du fond de leur palais, ils entendront, ravis, son enivrant murmure ; et voilà qu'un jour, la mort viendra les saisir et leur fera entendre un tout autre langage : Allons, l'heure a sonné, il faut partir. — Imprudents ! Ils avaient songé à tout, excepté à la seule et grande affaire.

Ah ! ne soyons pas des prudents et des sages selon le monde, soyons prudents comme des chrétiens, c'est-à-dire, comme des hommes qui se souviennent de leurs destinées. La négligence dans une question si grave est une légèreté impardonnable qui peut aller jusqu'au péché mortel.

La négligence, dit saint Thomas, (1) est le fait d'une volonté sans ressort et d'une raison sans énergie pour commander les actes qu'il faudrait accomplir. Elle constitue un péché mortel quand la volonté recule devant des actes nécessaires au salut ; elle est un péché véniel quand l'omission n'a pas cette importance capitale.

Lorsque la prudence n'a pas pour objet les choses éternelles et qu'elle s'exerce sur les biens de ce monde, le juste milieu de la vertu est assez difficile à observer. Comme toujours, il y a deux excès à éviter : trop d'attachement ou une négligence coupable. Gardons-nous de croire que le soin légitime de nos intérêts terrestres soit en contradiction avec les conseils de la prudence chrétienne. L'histoire de sainte Jeanne de Chantal nous offre un bel exemple et nous montre comment les saints savent allier deux choses opposées en apparence : « Jusqu'à la majorité « de ses enfants, elle se fit rendre un compte exact des « rentes et des dettes, et du fond de son monastère, elle

1. 2ª, 2ᵉ. q. LIV, a. 3.

« surveilla leur fortune avec tant d'intelligence que celle-« ci doubla en quelques années. » (1)

Certes, personne n'accusera la grande âme de sainte Chantal de s'être laissée séduire par l'appât des biens de ce monde, et cependant on voit avec quel soin et quelle prudence elle a administré la fortune de ses enfants. La conduite de la sainte est-elle en contradiction avec les paroles de Notre-Seigneur nous recommandant de ne pas nous préoccuper au sujet de ces choses ? (2) Nullement, et pour s'en convaincre, il suffit de méditer la sage doctrine de saint Thomas.

La sollicitude à l'égard des biens temporels, dit-il (3), peut-être illicite de trois manières.

1° Si nous recherchons ces biens comme s'ils devaient être notre fin dernière, il est évident que cette sollicitude est incompatible avec la vie du chrétien dont Dieu seul est la fin dernière.

2° Si notre désir est tellement exagéré qu'il nous fait oublier les biens spirituels. C'est un désordre flagrant, car l'intensité de nos désirs doit être en raison directe de la grandeur et de l'importance des biens que nous convoitons, or, les choses du ciel priment de beaucoup les richesses que la terre peut nous offrir, et désirer celles-ci au point d'oublier les premières, c'est leur donner dans notre cœur une place qu'elles ne méritent pas et faire injure aux dons de Dieu.

3° Si notre crainte de manquer des choses nécessaires à la vie implique une défiance marquée à l'égard de la Providence divine.

Dieu, par la sollicitude avec laquelle il veille sur toute

1. *L'abbé Bougaud :* tome I, page 430, 2e édit.
2. Matth. VI, 31.
3. 2a. 2e. q. LV, a. 6.

créature, nous invite à ne pas nous tourmenter et à avoir foi en cette bonté souveraine qui donne leur pâture aux oiseaux du ciel et leurs couleurs éclatantes aux fleurs des champs. Hommes de peu de foi, pourquoi doutez-vous, nous dit-il ? N'êtes-vous pas plus chers au cœur du père qui est dans les cieux ? (1)

Nous ne devons donc pas nous préoccuper outre mesure, et, quand nous avons accompli notre devoir, abandonnons-nous à la Providence.

Mais que cette confiance en la bonté divine ne serve pas de prétexte à la paresse, car nous n'avons le droit de compter sur elle que lorsque nous avons fait notre devoir : *si fecerimus quod debemus*, dit saint-Thomas d'Aquin. Il serait vraiment trop facile de dire : La Providence ne peut pas m'oublier, je n'ai qu'à attendre ses bienfaits. Non, la Providence ne nous oubliera pas si nous nous soumettons à la loi universelle du travail ; mais elle sera sévère pour ceux qui auront voulu secouer le joug des pénibles labeurs. Ne l'oublions pas, en effet, tout homme, quels que soit son rang et sa position, doit travailler. Il n'est pas nécessaire, sans doute, que chacun de nous se penche sur un sillon, le travail est multiple et tout homme doit en prendre sa part. On n'a le droit de se reposer qu'à la fin du jour, lorsque le soir se fait sur une vie laborieuse et bien remplie.

Mais au plus fort de notre ardeur, n'enchaînons pas notre âme aux biens de ce monde ; que notre travail soit sanctifié par le sentiment du devoir et par le détachement d'un cœur avide, surtout de ces biens que nous a promis le Père qui est dans les cieux.

1. Luc. XII, 27.

CHAPITRE VIII

LA JUSTICE.

La justice est l'habitude perpétuelle et constante de la volonté de respecter les droits de chacun. (1) C'est une *habitude*, puisque toute vertu doit revêtir ce caractère ; *perpétuelle*, car il ne suffit pas, pour être juste, de l'être quelquefois, il faut l'être toujours ; *constante*, c'est-à-dire, être dans la disposition de surmonter les obstacles qui s'opposent à l'exécution des actes justes ; *de respecter les droits de chacun* : C'est ici le signe distinctif de la justice. Les premiers se rencontrent dans les autres vertus, mais *respecter les droits de chacun* est la marque spécifique de la justice. Elle est une vertu essentiellement généreuse, car elle a toujours en vue le bien des autres par le respect de leurs droits. Le justice ne se contente pas de sauvegarder les droits de quelques-uns, de nos amis, par exemple, ou de ceux qui pensent comme nous ; elle s'étend plus loin et nous commande de ne violer les droits de personne. Aussi, on peut l'appeler une vertu universelle (2). Elle fait régner l'ordre, la concorde et l'harmonie parmi les hommes

1. 2a, 2ae. q. LVIII, a. 1.
2. *Ibid.* a. 5.

dont elle conserve les droits avec un soin jaloux. Dans une société dont la justice tient les rênes, aucun devoir n'est méconnu, aucun droit n'est foulé aux pieds, et des plus bas degrés de l'échelle sociale jusqu'aux plus hautes situations, il y a partout un admirable équilibre entre les devoirs et les droits. Ces deux notions sont réciproques : là où se présente un droit, un devoir s'impose et le devoir d'un homme suppose le droit d'un autre. Le droit et le devoir sont les deux plateaux de la balance et la justice n'est satisfaite que lorsque l'équilibre est établi.

L'acte propre de la justice est le jugement, c'est-à-dire, la détermination du droit, mais, par extension, on appelle jugement toute appréciation, soit dans les questions spéculatives, soit dans les affaires pratiques.

Est-il permis de juger le prochain ? Oui, répond saint Thomas (1), mais pour que le jugement soit licite, il doit avoir trois conditions. Le jugement doit, d'abord, être juste ; il faut en second lieu que celui qui le prononce ait mission pour cela ; et enfin, il doit être entouré de toutes les précautions dictées par la prudence. Si l'une de ces trois conditions fait défaut, il ne nous est pas permis de juger le prochain.

Nous ne voulons pas supposer qu'un chrétien ait l'intention de prononcer volontairement un jugement injuste sur le compte du prochain, mais combien est fréquente la violation de la seconde règle enseignée par saint Thomas ! on juge le prochain et on émet des appréciations sévères sans avoir la moindre mission pour cela, on juge ses égaux et ses supérieurs, on dicte des sentences qui constituent une véritable usurpation. De quel droit, nous établissons-

2. 2a, 2ae. q. LX, a. 2.

nous juges de la conscience et de la conduite de nos frères? qui nous a confié cette mission? où est notre mandat? Si nous occupons une charge qui nous impose ce devoir, oh! alors, nous sommes dans notre rôle en prononçant une sentence; mais en dehors de ce cas, il nous sera demandé compte de tous nos jugements usurpés.

Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés, nous dit Notre-Seigneur, ne condamnez pas et vous ne serez pas condamnés; on se servira envers vous de la mesure dont vous vous serez servi pour les autres. Vous voyez un fétu dans l'œil de votre frère et vous n'apercevez pas une poutre dans le vôtre (1). Dieu, dit saint Thomas en commentant ces paroles de l'Évangile, Dieu s'est réservé de juger les consciences, les actes extérieurs seuls sont du ressort de ceux qui sont préposés à cet effet. Quant aux autres qui n'ont aucun mandat, qu'ils se gardent de juger, s'ils ne veulent pas être jugés à leur tour. Et cependant, nous jugeons si facilement tout et tous; il est même des esprits chagrins et malveillants qui interprètent dans un sens odieux les démarches les plus inoffensives, tandis qu'il nous est ordonné de ne jamais supposer le mal et, dans les cas douteux, de pencher toujours du côté de la douceur et de la charité. Quand le mal est évident, il ne nous est pas défendu de le voir, mais abstenons-nous de juger si notre charge ne nous y oblige pas. Soyons miséricordieux et il nous sera fait miséricorde (2). Si nous sommes tentés d'émettre des appréciations sévères, songeons à nos péchés, au jugement de Dieu et au pardon qu'il a promis à ceux qui auront été doux et charitables pour leurs frères.

La troisième condition exigée par saint Thomas pour

1. Matth. VII, 1.
2. Matth. V, 7.

que le jugement soit permis, c'est qu'on l'entoure de toutes les précautions dictées par la prudence. Si cette condition était toujours remplie, les jugements faux ou téméraires seraient moins nombreux. Mais non, sur un simple soupçon, on prononce une sentence dont on sera responsable au tribunal de Dieu.

Le soupçon, dit saint Thomas (1), est une opinion qui nous fait voir le mal là où il n'y en a que les légers indices.

Le soupçon, continue le saint Docteur, vient ordinairement de deux causes. Un homme foncièrement méchant sera toujours disposé à soupçonner ses frères de crimes ou de fautes dont il se sent lui-même capable. Cette remarque de saint Thomas dénote une profonde connaissance du cœur humain. Quand, en effet, on est saturé de méchanceté et d'instincts mauvais, on éprouve la plus grande difficulté à supposer les autres bons, ou plutôt on ne le fait jamais. Toujours, au contraire, on soupçonne chez les autres des intentions perverses et on leur prête ses propres inclinations; on s'imagine que tout le monde fait mal parce que soi-même on se sent incapable d'un acte bon. On croit parfois donner une haute idée de sa finesse et de sa perspicacité en voyant le mal partout et toujours et on ne se doute pas qu'on dévoile ainsi une méchanceté profonde et presque incurable. Les âmes droites, sincères et honnêtes sont bien éloignées de cette malheureuse disposition. Elles voient, ou du moins elles s'efforcent de voir tout en bien, elles interprètent tout le plus charitablement possible, elles font une large part aux circonstances, au caractère, à l'éducation, au tempérament; en un mot,

1. *Ibid.* a. 3.

elles cherchent des palliatifs pour excuser avec autant d'empressement que d'autres mettent de passion à condamner.

La haine, la colère et l'envie sont la seconde cause des soupçons. On hait un homme, donc tout ce qu'il fait est mauvais ; on le jalouse, donc il n'a que des vices et pas une vertu ; et quand la colère vient s'ajouter à ces deux misérables passions, un rien suffit pour faire surgir en nous les plus graves soupçons.

Nous n'avons pas le droit de mépriser le prochain quand nos appréciations reposent sur des bases aussi fragiles et nous commettons une injustice si nous acceptons à la légère des soupçons aussi peu fondés. Ne cherchons pas à nous excuser en disant que les hommes sont, en général, plutôt méchants que bons ; que le mal est la règle, le bien l'exception ; et que c'est s'exposer à être dupe que d'interpréter toujours favorablement des actes dont la culpabilité est probable.

Il est vrai, répond saint Thomas (1), qu'on s'expose à se tromper *souvent*, en ayant une bonne opinion d'un homme méchant, mais cela vaut mieux que de se tromper *quelquefois* seulement en jugeant mauvais un homme bon. Oui, on est souvent trompé, mais quand il ne s'agit que des appréciations où aucun intérêt n'est en jeu, on n'est jamais dupe, car Dieu nous tiendra compte de la droiture de nos intentions et de la condescendance avec laquelle nous en aurons usé envers le prochain.

La restitution est un devoir qui s'impose impérieusement à quiconque a violé un droit. Une classe d'hommes, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, viole les droits

1. *Ibid.* a. 4. ad. 1.

de propriété ; mais, il est aussi des âmes soi-disant chrétiennes qui ne se font pas scrupule d'attaquer la réputation du prochain et commettent ainsi une injustice flagrante. Le prochain, en effet, a droit à l'intégrité de sa réputation et notre devoir est de la respecter.

On peut y porter atteinte de trois manières, dit saint Thomas (1).

1° En dévoilant avec raison un fait vrai, quand par exemple, on est appelé à déposer en justice et que l'on dit ce dont on est sûr. Il est évident que notre déposition ternira la réputation du prochain, mais nous avons accompli un devoir et par conséquent, il n'y a pas lieu à restitution. Dans des circonstances moins solennelles, il est encore permis de faire connaître des faits sur lesquels on n'a aucun doute et dont les preuves sont certaines, s'il s'agit d'une cause grave et si nos révélations sont de nature à prévenir un malheur.

2° En affirmant injustement une chose fausse. Ici, le doute n'est pas possible ; notre devoir est de rétablir la vérité des faits, de rendre au prochain sa réputation indignement compromise et de lui restituer les dommages occasionnés par la calomnie. Il nous en coûtera peut-être beaucoup d'avouer que nous avons menti ; coûte que coûte, le devoir est là, et la Justice exige une réparation.

3° En affirmant injustement une chose vraie. Nous avons été témoin d'un acte répréhensible, nous n'avons aucune raison d'en parler, notre devoir est donc de garder le silence ; en agissant autrement, nous nous condamnons à une restitution indispensable. Mais comment faire ? Pouvons-nous, par un mensonge, nier le fait vrai dont nous

1. 2ª, 2æ. q. LXII, a. 2. ad. 2.

avons parlé ? Évidemment non, mais il faut être ingénieux à trouver les moyens de réparer les torts causés par notre bavardage coupable ou par notre méchanceté. Cela varie d'après les circonstances et selon la nature du dommage.

Un chrétien doit être très sévère sur ce point et ne jamais céder à la détestable manie de parler des défauts du prochain. La médisance en chose grave est un péché mortel ; si elle porte sur des matières légères, elle est un péché véniel; mais l'habitude de la médisance, même légère, est incompatible avec la solide piété et avec le désir d'avancer dans les voies de Dieu. Faut-il cependant proscrire sans pitié l'enjouement dans la conversation et les sourires provoqués par une spirituelle causerie ? Saint Thomas enseigne qu'il peut en cela n'y avoir aucun péché, pourvu que l'on n'ait pas l'intention de contrister ou de molester le prochain (1). Dans ces conditions, une innocente plaisanterie est permise, mais il est plus parfait de s'en abstenir.

Un chrétien doit être dans la disposition de supporter les injures et les paroles outrageantes qu'on peut lui adresser et de mettre en pratique le conseil de Notre-Seigneur : Bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour vos calomniateurs, et si on vous frappe sur une joue, présentez l'autre (2). Mais la patience a des bornes, voici celles qu'assigne saint Thomas (3). Il est des cas où, dans l'intérêt du calomniateur, c'est un devoir pour nous de réprimer son audace, afin qu'il ne soit pas encouragé à poursuivre ses attaques ou même à les pousser plus loin.

1. *Hoc potest esse sine peccato, si debitæ circumstantiæ observantur.* 2ª, 2æ. q, LXXIII, a. 2. ad. 1.
2. Luc. VI, 28, 29.
3. *Ibid.* a. 3.

L'impunité accroît l'ardeur de l'ennemi qui, en général, est un lâche et s'acharne d'autant plus sur sa victime qu'elle est muette et désarmée. Il est bon parfois de le faire taire afin qu'il ne se croie pas permis de tout oser et de persévérer dans ses attaques malhonnêtes. En second lieu, notre dignité menacée et le scandale qui est la suite nécessaire de la calomnie, nous obligent à la relever hautement et à ne pas permettre à un insulteur de traîner notre réputation dans la boue. Ce devoir incombe surtout aux représentants et aux champions des grandes causes ; ce n'est pas tant leur personne qu'ils défendent que le drapeau qu'ils ont choisi et dont ils ne veulent pas laisser flétrir les gloires. La doctrine de saint Thomas sur les limites de la patience, est incontestable et elle rappelle un des plus beaux exemples de la fierté chrétienne. Un tribun avait fait enchaîner saint Paul et il s'apprêtait à le flageller ; La grande âme de l'Apôtre s'indigna et il lança à son juge cette violente apostrophe : Vous n'avez pas le droit de flageller un citoyen romain (1).

Nous avons dit, au commencement de ce chapitre, que la Justice nous enseigne à respecter les droits de tous. Or, Dieu a évidemment des droits sur nous ; nous ne serons pas justes si nous ne remplissons pas les devoirs que ces droits nous imposent. Aussi, c'est avec raison que saint Thomas fait de la Religion une annexe de la Justice.

1. Act. Apo. XXII, 24.

CHAPITRE IX

DE LA JUSTICE (Suite).

La vertu de Religion consiste à rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû (1). Or, si l'honneur que l'on rend à quelqu'un est en raison directe de sa perfection, de quel culte ne devons-nous pas honorer Dieu ? Il dépasse, dit saint Thomas, à l'infini et au-delà de toute mesure ce que nous pouvons concevoir de plus Grand, de plus Beau, de plus Puissant, de plus Parfait. Il est, en un mot, l'existence inénarrable et éternelle devant laquelle notre premier devoir est de nous incliner dans les sentiments d'une adoration sans bornes. Ce n'est pas *pour Lui* qu'il faut nous efforcer de nourrir ces sentiments dans notre cœur, car, dit admirablement saint Thomas (2), Dieu est à Lui même sa gloire, et les hommages de la création entière ne peuvent ajouter une seule étincelle à ce foyer de lumière infinie dont le centre est au plus haut des cieux et qui projette ses rayons par-delà les espaces où se perdent l'intelligence angélique et la raison de l'homme. Non, non, aucune louange n'est digne de la Majesté divine, ce n'est donc pas pour lui faire honneur que nous nous

1. 2ª, 2ᵆ. q. LXXXI, a. 4.
2. *Ibid., ibid.*, a. 7.

abaissons devant Elle, c'est *pour nous*, parce que notre soumission est un devoir et la mesure de notre perfection. Plus nous sommes soumis à Dieu, plus nous nous rapprochons de Dieu : on ne s'élève que par l'humilité. Mais ces sentiments intérieurs, comme tous les autres, du reste, ont un contre-coup à l'extérieur ; et il ne suffit pas de les garder au fond de notre âme, il faut les manifester au dehors. Voyez un sujet devant son roi ou devant tout autre dépositaire de la puissance suprême, il prend une attitude grave, modeste, recueillie ; il comprend très bien que le respect intérieur n'est pas suffisant. De même, et à bien plus forte raison, devant Dieu. Notre corps doit manifester les sentiments de notre âme, c'est ici comme partout la loi de la nature. Les prostrations, les génuflexions sont donc naturelles, car notre corps s'efforce de traduire, à sa manière, les pensées qui nous animent ; de toutes les manifestations extérieures, la parole est la plus claire et la plus expressive, et sous le coup de nos émotions, nos lèvres s'agitent comme d'elles-mêmes pour dire à Dieu : Mon Dieu, je vous aime. Mon Dieu, je vous adore. Mon Dieu, ayez pitié de moi ! Ce n'est pas, dit saint Thomas (1), pour faire connaître à Dieu les secrets de notre cœur, il les voit mieux que nous ; c'est pour raviver les feux de notre adoration et de notre amour. Aux paroles, il est bon d'ajouter aussi quelquefois les chants, car, dit le saint Docteur, on ne peut nier leur influence sur les sentiments de l'âme. Il la fortifient, l'élèvent et la consolent (2). Ils la fortifient, car ils remuent toutes les fibres du cœur, font naître l'enthousiasme capable d'affronter les périls et qui ne tremble devant aucune menace. Quand le clairon

1. 2ª, 2ᵃᵉ. q. XCI, a. 1.
2. In. Ps. XXII.

retentit, le soldat entend la voix de la patrie et il sent se réveiller en lui l'ardeur des héros. De même, lorsque les échos des vieilles cathédrales redisent les chants des fidèles assemblés, la grande idée de Dieu plane avec plus de majesté sur la foule et en songeant à cette autre patrie, l'Église catholique, le chrétien est emporté par un élan qui fait de lui le soldat de Dieu. Les chants nous élèvent en donnant à notre âme les ailes des notes fugitives qui montent comme l'encens, et notre cœur, bercé sur les ondes sonores, soupire après le jour où les hymnes mélancoliques de l'exil seront remplacées par l'Alleluia de la patrie. Enfin, ils nous consolent : Les modulations plaintives des chants sacrés s'harmonisent avec les tristesses de notre âme, elles s'exhalent plus douces, et la cadence du rhythme endort nos douleurs comme une mère endort son enfant.

L'acte fondamental de la vertu de Religion est l'adoration. L'adoration est l'honneur que nous rendons à Dieu en le reconnaissant pour notre Créateur, pour notre souverain Seigneur et notre Maître absolu. De même que la vertu de Religion se traduit à l'extérieur par des actes sensibles, de même aussi l'adoration se prouve par une manifestation extérieure : le sacrifice. Le sacrifice offert à Dieu en témoignage de l'adoration est naturel à l'homme. Quand bien même, l'homme n'eût pas été indroduit dans le sanctuaire de la religion surnaturelle, il n'en eût pas moins gardé l'obligation stricte d'offrir des sacrifices. Nos imperfections et nos faiblesses, dit saint Thomas (1), proclament bien haut l'existence d'un être parfait en qui nous trouvons appui, force et lumière. Cet être, quel qu'il soit,

1. 2ª, 2ᵉ. q. LXXXV, a. 1.

tous les hommes l'appellent Dieu. La raison nous dit qu'il faut nous soumettre à cet Être suprême et l'inclination de la nature nous porte à l'entourer de nos hommages. Or, d'après une loi que nous avons rappelée souvent, nous devons nous servir des signes sensibles pour affirmer notre adoration et la souveraineté de Dieu. Le sacrifice par lequel l'homme offre une victime à la Majesté divine est le signe le plus naturellement indiqué, car l'immolation atteste la grandeur de Dieu et le devoir de la créature.

Le sentiment de l'adoration éclate spontanément en face des grands spectacles de la nature. En contemplant l'immensité des flots, les profondeurs du ciel, les hautes cimes baignées dans la lumière, il est difficile que notre âme ne s'élève pas pour adorer un Dieu si grand et qui a fait de si grandes choses. Et cependant, les hommes ont toujours des temples comme lieux spécialement consacrés à la prière. Saint Thomas en donne trois raisons (1).

Dieu est présent partout, l'univers est rempli de sa gloire, mais Il a voulu résider d'une manière spéciale dans quelques lieux choisis d'où la prière de l'homme, plus filiale, montât plus confiante vers le ciel. Le spectacle du monde nous écrase, aussi Dieu, ayant égard à notre faiblesse, a daigné habiter parmi nous et s'asseoir sur un trône où la bonté tempère la gloire. Cela est vrai surtout pour les temples de la Loi nouvelle. Là, un Dieu, si éloigné de nous par sa grandeur et par sa majesté, nous appelle auprès de Lui avec des accents si doux qu'il semble oublier sa gloire pour ne laisser entendre que le langage de l'amour. Ces temples d'ailleurs, à cause des saints mystères qui s'y accomplissent, nous excitent à un recueille-

1. *Ibid.* LXXXIV, a. 3.

ment propice à l'adoration, et la multitude des fidèles qui s'y réunissent donne à notre prière une force que n'a pas la prière privée : Là où seront deux ou trois hommes assemblés en mon nom, dit Notre-Seigneur, je serai au milieu d'eux (1).

La conséquence de l'adoration est l'empressement de la volonté à exécuter tout ce qui est du service de Dieu. Comment se défendre contre le désir de plaire au Dieu qu'on adore : ce désir, cet empressement de la volonté s'appelle la dévotion (2). Cette définition de saint Thomas nous apprend donc que la dévotion ne consiste ni dans la multiplicité des pratiques, ni dans la douceur que l'on goûte parfois au service de Dieu ; non, la dévotion n'est pas cela : elle est la promptitude de la volonté à se consacrer au service de Dieu. Or, le service de Dieu est avant tout la soumission à la volonté divine ; c'est là, pour ainsi dire, le centre et le cœur de la dévotion. Les parties accessoires de la dévotion sont les choses qui ont rapport au service de Dieu, par exemple, la fidélité aux exercices de piété, le respect profond des choses saintes, le soin des autels, l'amour des pauvres, etc., etc. Mais une âme qui négligerait le principal pour se donner à l'accessoire, aurait une dévotion bien peu éclairée. Qu'importe la fidélité scrupuleuse à une pratique qui nous plaît si, à la moindre occasion, nous nous révoltons contre la volonté divine, en mettant de côté nos devoirs d'état, en n'acceptant qu'à contre-cœur les mille petites contrariétés que Dieu permet pour éprouver notre dévouement ? Si tels sont nos sentiments, nous n'avons pas encore compris la véritable dévotion.

1. Matth. XVIII, 20.
2. 2a, 2ae. q. LXXXII, a. 1.

Dieu en est le premier principe ; c'est lui qui imprime à notre volonté le désir de se consacrer à son service, mais nos efforts personnels l'alimentent et la soutiennent. Nous avons vu, en effet, que la dévotion est un acte de volonté; or, tout acte de volonté procède de quelque considération de l'intelligence, il faut donc diriger notre intelligence sur des sujets capables d'exciter l'ardeur de la volonté. Nous devons, en premier lieu, méditer sur les bienfaits et sur les miséricordes de Dieu. Les premiers enflamment notre amour et disposent la volonté à exécuter avec promptitude tout ce que le Bon Dieu demande de nous. Que peut-on refuser à Dieu, quand on songe aux bienfaits dont Il nous a comblés ? En second lieu, la considération de nos misères et du besoin que nous avons des secours divins exclut la présomption qui nous porterait à nous confier en nos propres forces, et elle nous invite à remettre notre volonté entre les mains de Dieu par un acte de soumission empressé et affectueuse (1). Il ne faut pas, en effet, que cette soumission soit contrainte et forcée, elle doit être, au contraire, le fruit de l'amour.

Saint François de Sales signale avec raison le côté affectueux de la dévotion lorsqu'il dit : « Les gens de bien « qui n'ont pas encore atteint à la dévotion volent en « Dieu par leurs bonnes actions, mais rarement, lente- « ment et pesamment ; les personnes dévotes volent en « Dieu fréquemment, promptement, et hautement. Bref, « la dévotion n'est autre chose qu'une agilité et vivacité « spirituelle, par le moyen de laquelle la charité fait ses « actions en nous, ou nous par elle, promptement et « affectionnément ; et, comme il appartient à la charité

1. *Ibid.* a. 3.

« de nous faire faire généralement et universellement tous « les commandements de Dieu, il appartient aussi à la « dévotion de nous les faire faire promptement et dili- « gemment. C'est pourquoi, celui qui n'observe pas tous « les commandements de Dieu ne peut être estimé ni bon, « ni dévot, puisque pour être bon il faut avoir la charité, « et pour être dévot, il faut avoir, outre la charité, une « grande vivacité et promptitude aux actions chari- « tables (1). »

La dévotion ajoute donc à la charité quelque chose de plus doux, de plus affectueux, de plus empressé. Avec son imagination toujours si gracieuse, le même saint dit que si la charité est la plante, la dévotion en est la fleur ; si elle est une pierre précieuse, la dévotion en est l'éclat ; si elle est un baume, la dévotion en est le parfum.

Son effet direct est une joie profonde, car il est doux de se consacrer au service d'un Dieu si bon ; mais cette joie est mêlée d'une certaine tristesse, car l'âme vraiment dévote sait très bien que, malgré ses efforts, elle ne témoigne pas à Dieu toute la reconnaissance qui lui est due. Ce mélange de tristesse et de joie dans l'effet de la dévotion fait naître un sentiment semblable à celui d'une mère qui, après de longues années revoit un fils qu'elle croyait perdu. Elle pleure, et dans ses larmes se mêlent les deux sentiments qui partagent son âme : la joie présente et les angoisses passées (2).

Jamais nous ne rendrons à Dieu un culte qui soit digne de Lui. Nous n'avons donc pas à redouter de faire monter

1. Introduction à *la Vie dévote:* 1re partie, ch. I.
2. 2a, 2æ. q. LXXXII, a. 4. ad. 3. — Saint Thomas traite ensuite *de la prière*. Nous renvoyons cette question à la troisième partie de cet ouvrage.

vers Lui des louanges *excessives;* bien au contraire, nos hommages seront toujours au-dessous de Celui auquel ils sont adressés. Mais si nous ne pouvons pas pécher par excès dans la quantité (c'est l'expression de saint Thomas) nous pouvons nous tromper dans la qualité et tomber dans la *superstition.*

La superstition est un acte faux, soit dans son objet, soit dans son mode (1). Il est faux dans son objet quand il ne s'adresse pas au vrai Dieu, il devient alors l'idolâtrie ; il est faux dans son mode quand il a la prétention d'honorer le vrai Dieu par des moyens défendus ou indignes de la Majesté divine ; il est alors la superstition proprement dite.

Nous n'avons pas à nous occuper des superstitions grossières, nous parlerons seulement de quelques pratiques et de quelques tendances légèrement entachées de superstition.

Peu de personnes savent lutter contre la curiosité assez naturelle, du reste, d'interroger l'avenir; et, cette curiosité est encore plus cuisante aux époques tourmentées, quand les événements tristes nous font craindre de plus grands malheurs, ou nous portent, par lassitude, à espérer un avenir meilleur. On se précipite alors sur des prophéties ; on y recherche moins leur valeur intrinsèque que l'annonce d'événements possibles ou rassurants. Quelquefois, plus les prédictions sont terribles, plus grand est leur succès auprès des gens crédules. Qui n'a lu, de nos jours, quelques-unes de ces prophéties qu'on ne peut qualifier que de ridicules tant était étrange l'audace des prétendus prophètes ?

1. 2ª, 2ᵆ. q, xcii, a. 2.

Les événements futurs, dit saint Thomas (1) peuvent être prévus ou dans leurs causes ou en eux-mêmes ; dans leurs causes, la prévision s'appuie sur trois motifs.

Dans certaines circonstances, telle cause étant posée, tel effet suivra comme conséquence inévitable. Les découvertes des astronomes appartiennent à ce genre de prévisions.

Dans d'autres cas, la cause produit l'effet le plus souvent, mais pas toujours ; on ne peut alors que conjecturer l'événement.

Si la cause est indifférente à amener tel effet ou son contraire, on ne peut le prévoir qu'en le considérant en lui-même. Or, Dieu seul à la puissance de voir en eux-mêmes les événements futurs, d'où il suit, que si, un homme a la prétention de lire dans l'avenir, il usurpe (sauf une révélation spéciale) une prérogative qui n'appartient qu'à Dieu. Il commet un péché et celui qui accepte sa prophétie se rend coupable de superstition. Toutefois, saint Thomas fait remarquer qu'il n'y a superstition que dans le cas où la prophétie s'entoure de procédés surnaturels diaboliques, si au contraire, on a foi dans la force divinatoire naturelle d'un homme, on fait preuve seulement de crédulité.

La vertu de Religion nous délivre de toute superstition en nous enseignant nos devoirs envers « le Roi immortel des siècles, a qui seul sont dus l'honneur et la gloire dans les siècles des siècles (2) ».

1. 2ª, 2æ. q. xcv, a. 1.
2. Iª *Timo.* I, 17.

CHAPITRE X

LA FORCE ET LA TEMPÉRANCE.

La raison nous montre le but que nous devons atteindre, mais de nombreux obstacles nous ferment le chemin; il faut les surmonter, c'est le rôle de la troisième vertu cardinale: la force. La crainte voudrait nous faire reculer, la force nous donne l'énergie de passer outre.

Cependant l'acte par excellence de la vertu de force n'est pas de courir à un danger imminent; on fait preuve d'un plus grand courage en l'attendant sans terreur. Saint Thomas d'Aquin en donne d'admirables raisons (1).

Dans la pensée de celui qui commence l'attaque, l'ennemi est plus faible que l'agresseur puisqu'il semble redouter d'entrer en lice; or, lutter contre un ennemi plus faible suppose un moindre courage que la résistance à un adversaire mieux préparé. Celui qui attend l'attaque est précisément dans ce dernier cas, il montre donc plus de courage et de fermeté que l'agresseur. Le temps d'ailleurs lui paraît plus long. Tandis que l'agresseur emporté par sa fougue et par l'impétuosité de l'attaque est distrait de la pensée du danger, l'autre, immobile, le voit arriver, il a

1. 2^a, 2^{ae}. q. CXXIII, a. 6. ad. 1.

le temps d'en mesurer l'étendue et il faut une force d'âme peu commune pour ne pas trembler en regardant en face un ennemi qui fond sur nous. Le courage des martyrs, est le point culminant de la vertu et de la perfection (1). On propose à un homme de transiger avec sa conscience, de quitter le sentier du devoir où l'attendent la persécution, les fers, l'exil, les tortures, la mort; il n'hésite pas et se prépare à souffrir tout plutôt que de commettre une lâcheté. Il se rit des menaces, ses bras sont chargés de chaînes, mais son âme est libre; on le jette dans un cachot, il y fait entrer avec lui l'inextinguible lumière d'une conscience fidèle; on l'étend sur un chevalet, il est plus fort que la douleur, et, jusqu'au dernier soupir, il chante l'hymne de la délivrance. Rien ne peut abattre son courage ni humilier sa sainte fierté; il s'élève à des hauteurs d'où rien ne peut le faire descendre et il apparaît comme le modèle achevé de l'honneur et de la fidélité.

Saint-Thomas d'Aquin trace ensuite un saisissant tableau de l'âme magnanime. Elle aspire à tout ce qui est grand, dit-il (2), et quand même la gloire et les honneurs viennent lui rendre hommage, loin de s'enorgueillir, elle les méprise, car elle se sait plus grande. Les honneurs, en effet, ne troublent que les âmes petites qui sont étonnées, pour ainsi dire, de se trouver dans des situations dont elles ne sont pas capables de porter le poids, elles se laissent éblouir et se drapent dans les dignités comme dans un vêtement qui ne leur appartient pas. Les magnanimes, au contraire, se tiennent dans une sphère plus haute, et ce murmure confus de voix étranges qu'on appelle la gloire, arrive à peine jusqu'à elles. Pour la même raison, les clameurs in-

1. *Ibid.* q. CXXIV, a. 3,
2, 2ª, 2ᵉ. q. CXXIX.

sultantes ne les atteignent pas lorsque la fragilité des choses humaines change les cris de triomphe en malédictions.

Le vice opposé à la force est la peur. Son degré de culpabilité se mesure d'après l'importance du devoir auquel elle nous fait manquer. Il arrive parfois qu'elle paralyse nos facultés au point de diminuer beaucoup la responsabilité ; mais nous parlons ici de la peur qui, en nous laissant maître de nous-même, nous entraîne à une lâcheté. C'est un vice absolument odieux, le front d'un lâche est marqué d'un signe indélébile. Autant il est beau d'accomplir son devoir malgré les menaces et au prix de tous les dangers, autant il est honteux de vendre son âme et d'abdiquer les droits de sa conscience devant le sentiment inavouable de la peur.

Il est une lâcheté trop commune, hélas ! parmi les chrétiens et la plus inexcusable peut-être, c'est *le respect humain*. C'est une faiblesse impardonnable, car le danger est illusoire et le devoir qu'on refuse d'accomplir est sacré. La cause, dont on rougit, est la plus belle qui puisse faire battre un cœur généreux et le drapeau qu'on renie est le plus glorieux qui ait jamais été arboré dans le monde. Que craint-on, en effet ? Un sourire, une parole sans importance tombant de la bouche d'un homme qui ne partage pas nos convictions ou qui lui-même n'a pas le courage de les professer ? Et c'est devant ce danger que la peur nous saisit ; et nous n'osons pas suivre les inspirations de notre conscience ! On affiche hautement ses opinions quand il s'agit de prendre un parti dans les choses humaines, et si l'occasion se présente d'affirmer des convictions religieuses, on fuit ? Notre lâcheté ne va pas, je

le sais, jusqu'à l'apostasie positive, mais sans aller si loin; de combien de faiblesses ne se rend-on pas coupable? « Je rougirai, dit Notre-Seigneur, de celui qui aura rougi de moi (1). Rougir de Notre-Seigneur et de la fidélité à ses lois! Mais Jésus-Christ n'est-il pas la personnalité la plus pure et la plus sublime qui ait jamais occupé la scène du monde, et l'Évangile est-il donc si médiocre que nous n'osions pas marcher le front haut dans le sillon lumineux qu'il a tracé? Encore une fois, c'est une lâcheté impardonnable. Nous avons été marqués du signe de la croix; ah! ne l'effaçons pas, Jésus-Christ ne nous reconnaîtrait plus. Sachons-le, du reste : nous forcerons l'estime de ceux dont nous craignons les sarcasmes, si simplement et sans affectation, nous sommes toujours fidèles aux inspirations de la conscience; mais si nous désertons notre devoir, ils nous mépriseront, et ce sera justice.

La séduction qu'exercent les choses créées et les troubles que soulèvent les convoitises malsaines sont les conséquences naturelles et désastreuses du péché. Elles nous envahissent de toute part, elles nous fascinent et nous attirent comme l'abîme en nous promettant des joies qui vont jusqu'au délire et des ivresses dont la source semble intarissable. Notre âme se livre éperdue aux émotions puissantes qui nous font franchir les limites de la raison, et, dans le tourbillon des jouissances sensibles, elle laisse tomber sa couronne, elle oublie sa dignité et ses espérances éternelles. C'est là le théâtre du combat le plus sanglant de la vie, car pour triompher dans la lutte, il faut arracher les plantes vivaces dont les racines ont pénétré au plus pro-

1. Luc. IX, 26.

fond de nos entrailles. La vertu qui nous arme dans cette guerre douloureuse est la Tempérance.

La tempérance met un frein aux passions qui nous emportent d'une manière immodérée ou illicite vers les jouissances sensibles.

Pour nous expliquer la violence de ces passions, saint Thomas d'Aquin pose ce principe : plus un acte dit-il (1), est conforme à l'impulsion de la nature, plus aussi est grande la joie qui en résulte. Il suit de là que la jouissance est toujours en proportion avec l'intensité de la vie déployée dans un acte. Or, les opérations de l'âme ont une énergie vitale bien supérieure à toutes les autres, car l'âme vit par elle-même, tandis que le corps ne vit, pour ainsi dire, que par participation. Les actes de l'intelligence et de la volonté sont donc, en soi, la source des jouissances les plus profondes que nous puissions savourer. Et, en effet, la contemplation de la vérité et la passion du devoir nous procurent des joies devant lesquelles disparaissent et s'effacent les ivresses des jouissances sensibles. Mais cette belle harmonie a été détruite par le péché ; les sens ont usurpé l'empire et notre front courbé est obligé à de continuels efforts pour secouer le joug et pour se tourner vers les régions sereines de la lumière et de la vertu. Les joies de l'intelligence et les chastes ivresses du devoir nous paraissent mornes, froides et décolorées, tandis que les jouissances sensibles s'offrent avec des séductions d'autant plus fortes qu'elles répondent aux entraînements de la nature corrompue.

C'est sur cette pente fatale que nous arrête la tempérance en revendiquant les droits et la suprématie de la

1. 2ª, 2ᵉ. q. CXLI, a. 4.

raison contre les exigences tyranniques et désordonnés des sens.

Cependant n'oublions pas que la vertu évite les extrêmes et ne croyons pas que la tempérance exige de nous l'insensibilité. La nature, dit saint Thomas d'Aquin (1), accompagne d'une certaine délectation les actes nécessaires à la vie humaine, et on ne pèche pas contre la tempérance en éprouvant les sensations inévitables qui résultent du manger et du boire, par exemple. Celui qui, sous le prétexte de fuir ces sensations, refuserait d'émettre les actes nécessaires et s'insurgerait aussi contre l'ordre de la nature voulu de Dieu, commettrait donc un péché, *peccaret*, dit formellement saint Thomas. Mais il est louàble, ajoute-t-il, de s'en abstenir ou de lutter parfois contre elle. lorsqu'on a en vue un but supérieur. Quand, par esprit de pénitence et pour recouvrer la santé de l'âme, on prive le corps des délectations permises, non seulement on ne se révolte pas contre la raison, mais au contraire on se soumet aux lois supérieures qui nous ordonnent de préférer à tout les biens d'un ordre infiniment plus élevé. Si l'on veut se livrer à la contemplation des choses divines, il est bon aussi de se délivrer autant que possible, des chaînes qui retiennent l'essor de la pensée afin de lui donner un vol plus libre vers le ciel. Pour comprendre cette dernière considération de saint Thomas, il faut savoir que les forces de notre âme sont limitées et qu'elles ne peuvent pas également suffire à tout. L'énergie de la pensée est absorbée en partie par les jouissances sensibles et elle diminue en raison de l'intensité de la vie des sens. A mesure que cette dernière se développe, la pensée s'appesantit et sa vue

1. 2a, 2ae. q. CXLII, a. 1.

perd de sa limpidité ; c'est un poids qui pèse sur ses ailes et les empêche de se déployer. Les hommes voués à la méditation des choses divines doivent donc se mettre en garde contre les jouissances sensibles, et ceux qui ont des péchés à déplorer (nous sommes tous dans ce cas) s'empresseront de prendre le salutaire remède de l'expiation en résistant à l'attrait de la délectation des sens.

Quand les passions brisent le frein de la tempérance, elles nous entraînent bien loin et bien bas et elles impriment sur notre front ce signe dont il est parlé au dix-neuvième chapitre de l'Apocalypse (1). Détournons nos regards et étudions plutôt avec saint Thomas la vertu qui est un des plus doux freins de la tempérance : l'humilité (2).

Plusieurs fois déjà nous avons eu occasion de parler de cette vertu et nous n'avons jamais manqué de faire ressortir son importance capitale et le rôle prépondérant qu'elle joue dans la vie spirituelle. Sans l'humilité, en effet, tout autre vertu est vaine ou plutôt la vertu véritable ne se conçoit pas sans l'humilité. Les maîtres de la vie intérieure n'hésitent pas à la proclamer la première des vertus et ils en font la base inébranlable de tout l'édifice. Cela est vrai, mais cette doctrine a besoin d'être expliquée.

On peut considérer l'acquisition des vertus de deux manières, dit saint Thomas (3). Si on l'envisage au point de vue de la disposition de l'âme se préparant à recevoir les dons de Dieu, l'humilité est la première des vertus et la base de toutes les autres, car elle écarte l'obstacle à l'ac-

1. *Characterem bestiæ.*
2. L'humilité se rattache à la tempérance parce qu'elle réprime les excès de l'estime personnelle et de l'opinion que l'on a de son propre mérite.
3. 2ª, 2ᵉ. CLXI, a. 5 ad. 2.

tion divine, l'orgueil, et Dieu touché du spectacle d'une âme humble répand sur elle l'abondance de ses grâces selon cette parole : Il résiste aux superbes et Il donne sa grâce aux humbles (Jac. IV. 6,). Or, nous ne pouvons rien sans le secours de Dieu ; l'humilité qui nous les fait obtenir est donc la première des vertus et le fondement de toutes les autres. Mais en prenant la question dans un autre sens, on doit reconnaître que la Foi est la première de toutes les vertus et que la charité est la plus parfaite. La Foi, en effet, est, pour ainsi dire, notre premier pas vers Dieu, elle est la première pierre de cet édifice dont l'humilité n'a fait que préparer le terrain ; elle est donc, dit saint Thomas, un fondement plus noble que l'humilité. D'autre part, la charité est la vertu qui nous unit directement à Dieu, elle est donc la plus parfaite, car la perfection d'une vertu se mesure d'après le degré d'intimité qu'elle nous donne avec Dieu.

Ces principes sont incontestables, mais il faut ajouter que l'humilité est indissolublement liée à la foi et à la charité au point qu'on ne peut les concevoir séparées. Comment, en effet, accepterons-nous les saintes obscurités de la Foi, si notre esprit superbe se révolte à la seule idée de s'incliner devant une vérité qu'il ne comprend pas ? Comment aimerons-nous Dieu de toute notre âme et de toutes nos forces si nous sommes pleins de nous-mêmes et si l'amour-propre occupe la première place ? On voit donc le lien évident qui unit l'humilité à la Foi et à la Charité. C'est cette belle théologie que Bossuet résume admirablement comme toujours : « Enracinez-vous dans l'humilité, dit-il, « par la foi et par le chaste et pur amour : c'est la source « de la véritable humilité. Qui aime, s'oublie soi-même, et « n'a garde de se compter pour quelque chose, puisqu'il

« s'est oublié et ne se retrouve qu'en Dieu par Jésus-« Christ » (1).

En continuant cette analyse, on constaterait des rapports semblables entre chaque vertu et l'humilité, voilà pourquoi les docteurs de la vie spirituelle l'ont en si haute estime.

C'est une vertu si foncièrement vraie qu'il suffit d'un peu de sincérité pour la désirer ardemment et pour la pratiquer sans arrière pensée, et le vice contraire est si odieux et disons le mot, si ridicule, qu'on doit le fuir comme un mensonge et une folie. De quoi peut-on tirer vanité? Sur quoi repose cette haute idée que nous avons de nous-mêmes? Qu'avons-nous qui nous appartienne? Pourquoi voudrions-nous être grands dans la pensée des autres, alors que nous nous savons si petits, pour peu que nous ne voulions pas nous mentir à nous-mêmes? Soulevons les voiles de notre conscience, descendons dans les abîmes de notre cœur, souvenons-nous de nos misères, de nos faiblesses, de nos lâchetés, et demandons-nous de quoi nous avons le droit de nous énorgueillir? Le contentement de soi est la marque infaillible d'un esprit étroit et d'un cœur où habite le mensonge. Les grandes âmes sont humbles parce que avant tout elles sont sincères et vraies; elles ne sont jalouses que du bon témoignage de leur conscience et que de l'approbation de Dieu. La vaine gloire ne séduit que les âmes assez petites pour s'en contenter.

« Nous appelons vaine, dit saint François de Sales (2), « la gloire qu'on se donne ou pour ce qui n'est pas en « nous, ou pour ce qui est en nous, mais pas à nous, ou

1. Lettre de piété et de direction, 233e lettre, édit. de Versailles.
2. Introduction, à *la Vie dévote*; troisième partie, ch. IV.

« pour ce qui est en nous et à nous, mais qui ne mérite « pas qu'on s'en glorifie. La noblesse de la race, la faveur « des grands, l'honneur populaire, ce sont des choses qui « ne sont pas en nous, mais en nos prédécesseurs, ou en « l'instinct des autres. Il y en a qui se rendent fiers et « morguants pour être sur un bon cheval, pour avoir un « panache à leur chapeau, pour être habillé somptueuse- « ment : mais qui ne voit cette folie ? car s'il y a de la « gloire pour cela, elle est pour le cheval, pour l'oiseau, « pour le tailleur..... les autres se prisent et regardent « pour des moustaches relevées, pour une barbe bien pei- « gnée, pour des cheveux crêpés, pour des mains douil- « lettes, pour savoir danser, jouer, chanter : mais ne « sont-ils pas lâches de courage, de vouloir enchérir leur « valeur et donner du surcroît à leur réputation par des « choses si frivoles et folâtres ? Les autres pour un peu de « science veulent être honorés et respectés du monde, « comme si chacun devait aller à l'école chez eux et les « tenir pour maîtres ; c'est pourquoi on les appelle pé- « dants. Les autres se pavanent sur la considération de « leur beauté et croient que tout le monde les muguette ; « tout cela est extrêmement vain, sot et impertinent, et la « gloire qu'on prend de si faibles sujets s'appelle vaine, « sotte ou frivole. »

Quant aux rangs, dignités, honneurs que notre position nous donne, nous devons les accepter mais sans en faire plus de cas, dit encore saint François de Sales, que des singes ou des perroquets qu'apportent les voyageurs revenant du Pérou.

Il est assez facile de reconnaître que nous tenons tout de Dieu, que par nous-mêmes nous ne sommes rien, mais il nous est infiniment pénible de supporter que les autres

pensent de même sur notre propre compte : « Nous disons maintes fois, continue le saint Évêque de Genève, que nous ne sommes rien, que nous sommes la misère même et l'ordure du monde ; mais nous serions bien marris qu'on nous prît au mot ». Si nous n'avons pas le courage de nous élever à ce degré d'humilité, efforçons-nous du moins de combattre la vaine gloire, ne recherchons pas les louanges des hommes et nous obtiendrons celles des Anges et de Dieu.

On rencontre quelquefois des personnes qui se livrent à des macérations corporelles terribles, qui pratiquent même des actes extérieurs d'humilité mais elles sont opiniâtres dans leurs jugements, un mot un peu vif les bouleverse, une humiliation *vraie* les met hors d'elles-mêmes : c'est une preuve irréfutable du peu de solidité de leur vertu ; elles n'ont pas encore compris l'importance de l'humilité.

CHAPITRE XI

LES VERTUS THÉOLOGALES

LA FOI.

La prudence, la justice, la force et la tempérance perfectionnent nos puissances dans l'ordre naturel ; mais nous avons été élevés à la vie supérieure de la grâce, et Dieu nous a assigné une destinée surnaturelle ; Il devait donc nous donner les moyens d'atteindre cette fin suprême. Ces moyens sont les vertus théologales : la Foi, l'Espérance et la Charité. On les appelle théologales parce qu'elles ont Dieu pour objet immédiat.

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons dit au premier chapitre de cet ouvrage sur la nécessité et la certitude de la Foi ; nous allons entrer dans l'étude plus approfondie de cette importante vertu.

Saint Thomas explique (1) la définition que saint Paul donne de la Foi : La Foi est la substance des choses qu'il faut espérer et l'argument de l'invisible. C'est la *substance*,

1. 2ª, 2ᵃᵉ. q. IV, a. 2

c'est-à-dire le commencement, le germe premier des choses qu'il faut espérer. Les premiers principes indémontrables sont la substance de la science, en tant que la science y est virtuellement contenue, car les conclusions particulières ne sont que le développement des principes premiers : c'est dans ce sens que la Foi est la substance de ce qu'il faut espérer. Elle nous donne, en effet, le germe de notre béatitude future en nous faisant acquiescer à des vérités voilées maintenant, mais dont la claire vue fera plus tard notre bonheur éternel. Saint Paul ajoute qu'elle est l'*argument de l'invisible*. Dans cette seconde partie de sa définition, l'Apôtre spécifie l'attitude de l'esprit en face des vérités révélées, et saint Thomas fait remarquer que le mot argument est pris ici pour l'effet d'une argumentation sans réplique. Or, le raisonnement, quand il est concluant, produit la conviction; c'est aussi l'effet de la Foi. La raison du chrétien adhère avec une certitude absolue aux données de la Foi; elle ne doute pas, elle n'a pas seulement une opinion, elle est en possession d'une certitude inébranlable. Cette certitude a pour objet l'*invisible*, c'est-à-dire des vérités qui dépassent les forces de la raison. C'est là le point le plus délicat et qui soulève les objections des incrédules et quelquefois même des chrétiens peu fervents.

N'est-il pas ridicule, dit-on, d'accepter des vérités que l'on ne comprend pas ?

L'objection aurait de la valeur, répond saint Thomas (1), si l'intelligence humaine comprenait tout, le visible et l'invisible ; mais elle est si faible qu'elle ne voit le fond de rien, et, dès lors, n'est-il pas ridicule, au contraire, de ne

1. Opusc. VIII, a. 1. édit. de Parme.

vouloir croire, des choses divines, que celles que l'on voit? L'objection suppose donc que l'intelligence ne se trouve jamais en face d'aucun mystère, ce qui est absolument faux, puisqu'elle en rencontre partout. Même les choses qui sont infiniment au-dessous de nous sont couvertes de voiles impénétrables, la raison se consume en vains efforts pour arracher les secrets qui se cachent dans les profondeurs de la nature, et nous serions étonnés de nous pencher sur des abîmes infranchissables quand il s'agit des vérités divines?

Saint Thomas allègue, en faveur de la Foi, une autre preuve qui n'est pas moins concluante. Un homme ignorant et sans aucune culture intellectuelle, est-il autorisé à nier une vérité scientifique, sous prétexte qu'il ne la comprend pas? Évidemment non. Or, nous sommes tous à l'égard de Dieu, dans la situation de l'ignorant, devant l'homme de génie ou le savant. Si Dieu a daigné nous révéler quelques vérités qui dépassent les forces de notre raison, avons-nous le droit de les repousser parce qu'elles sont mystérieuses?

Qu'on le sache d'ailleurs, continue le docteur Angélique, la vie elle-même est impossible sans la Foi, car il faut, de toute nécessité, croire à quelqu'un et à quelque chose, et, bon gré mal gré, nous sommes obligés à tout moment d'accepter des vérités qui nous viennent par voie d'autorité. Avons-nous expérimenté les vérités historiques auxquelles nous croyons sans le moindre doute? Notre vie, dans ce qu'elle a de plus fort et de plus doux, ne repose-t-elle pas sur un acte de Foi à la parole de nos parents et de nos amis? Quiconque ne veut croire à ce qu'il voit, est condamné à une vie solitaire et désespérée.

L'acte de la vertu de Foi, la croyance, est émis par l'in-

telligence au commandement de la volonté. Les vérités de Foi, n'étant pas intrinséquement démontrables, ne forcent pas l'adhésion de l'intelligence, comme le font, par exemple, les premiers principes ou les argumentations évidentes ; il faut donc que la volonté pousse la raison à s'incliner devant les propositions de la Foi.

Cet acquiescement de l'intelligence, sous l'impulsion de la volonté, est absolument nécessaire au salut, car sans la Foi, dit l'Apôtre (1), il est impossible de plaire à Dieu. La perfection de tout être, dit saint Thomas (2), résulte de l'action de deux mouvements combinés ; l'un guide la créature dans la sphère qui lui est propre ; l'autre, venant de plus haut, l'entraîne dans un mouvement plus général et la fait concourir ainsi à l'harmonie universelle. Les astres, outre le mouvement qu'ils exécutent dans l'orbite particulière où ils se meuvent, sont soumis aux lois d'une attraction plus puissante qui les emporte vers un but où ils n'atteindraient pas, sans cette influence supérieure. Il en est de même pour l'intelligence humaine. Il ne lui suffit pas de décrire les courbes où elle parcourt tous les horizons de l'ordre naturel, il faut qu'elle se soumette, elle aussi, à l'action d'un mouvement plus large qui la dirige vers un but plus élevé. Mais la raison n'est pas naturellement assez forte pour planer si haut et pour apercevoir, plus loin que les limites des horizons humains, le point lumineux vers lequel Dieu guide ses destinées. Il faut donc que, docile à l'impulsion divine, elle franchisse les bornes de son activité naturelle et qu'elle s'élance d'un vol plus large dans la lumière surnaturelle où Dieu la convie ; c'est là qu'est le salut.

1. Heb. XI, 6.
2. 2ª, 2ᵉ. q. II, a. 3.

Ne nous y trompons pas : Pour avoir la Foi, il faut croire toutes les vérités révélées sans exception. Quiconque refuse son adhésion à une seule vérité révélée, perd la Foi surnaturelle. La raison en est bien simple. Notre croyance, en effet, doit reposer sur l'autorité de la parole de Dieu arrivant jusqu'à nous par l'enseignement de l'Église ; si donc nous repoussons un seul dogme, nous nions le principe générateur de la Foi, et nous nous appuyons sur notre volonté propre ; nous choisissons les vérités qui s'adaptent à notre manière de voir et nous écartons celles qui offusquent nos opinions personnelles. Nous n'avons donc qu'une foi humaine, mais la foi surnaturelle est détruite (1).

L'énergie de la foi varie beaucoup, selon les diverses dispositions des âmes et leur degré d'humilité. Il en est qu'aucun trouble ne vient jamais émouvoir, qui sont ardemment convaincues et auxquelles Dieu accorde ce don inestimable d'une foi capable de transporter les montagnes. Elles ne s'effrayent pas des saintes et inévitables obscurités de la révélation chrétienne ; elles sont heureuses, au contraire, de savoir que leur Dieu est si grand, qu'elles ne peuvent pas le comprendre, si haut, que la faiblesse de leur regard ne peut atteindre jusqu'à Lui. Elles s'inclinent devant la trop éblouissante lumière de la foi, elles offrent à Dieu l'hommage d'une raison soumise avec amour, et elles savourent avec délices la pensée de l'immensité divine. Mais aussi, même parmi les chrétiens, il est des esprits rebelles qui ne portent qu'en murmurant le joug de la foi ; ils sont toujours prêts à se révolter et à entrer en discussion avec Dieu. Cette attitude déplorable vient de trois causes :

1. 2ª, 2ᵉ. q. v. a. 3.

L'*ignorance*, la *faiblesse d'esprit* ou l'*orgueil*.

L'ignorance d'abord : On ne connaît pas la révélation chrétienne, on a une conception fausse de ses dogmes, et on les interprète d'une façon qui n'est pas de nature à en donner une haute idée. Un des premiers devoirs du fidèle est de s'éclairer autant que le lui permettent ses aptitudes et sa condition. A la clarté d'une étude sérieuse, les difficultés que l'ignorance soulève contre la foi tombent d'elles-mêmes, car la foi, qui a tout à redouter de l'ignorance, ne craint pas la lumière. Elles sont malheureusement trop rares aujourd'hui les âmes qui aiment à se rendre compte de leur foi ; aussi la moindre objection les désarçonne.

On se contente trop souvent d'une connaissance superficielle des dogmes révélés, on néglige les études religieuses qui cependant devraient obtenir le premier rang, surtout à une époque où la foi est attaquée avec une violence inouie. Les personnes qui sont à même de s'instruire sont coupables lorsque, par paresse ou négligence, elles exposent l'intégrité de leur foi. Elle doivent donc lire et méditer attentivement les ouvrages apologétiques où la doctrine de l'Église est exposée et défendue ; nous ne saurions trop recommander les œuvres de Bossuet et les conférences du Père Lacordaire.

La faiblesse d'esprit. — Un esprit étroit et faible se persuade aisément qu'il sait tout, qu'il connaît tout et que la science n'a pour lui aucun secret. A mesure que l'on creuse, l'abîme devient plus profond, mais si l'on ne creuse pas, il est évident que l'on ne verra pas l'abîme. Ce n'est qu'au regard de l'esprit sérieux et large que l'horizon se recule toujours. Les petits esprits, au contraire, sont pleins de confiance en eux-mêmes et ne doutent jamais de

leur perspicacité. Ils savent tout parce qu'ils n'ont rien ou à peu près rien étudié ; ils tranchent les problèmes les plus graves avec une hauteur superbe, et ils prennent en pitié ceux qui rencontrent des mystères là où ils ne voient aucune difficulté. Quand ils font à la doctrine catholique l'honneur de la regarder un moment, ils prononcent cette sentence sans appel : je ne comprends pas, donc c'est faux.

Un esprit sérieux dira au contraire : Comment pourrais-je comprendre les mystères de Dieu, alors que les mystères de la nature sont insondables ?

L'orgueil. — On ne veut pas courber sa raison devant l'autorité de Dieu, on traite d'égal à égal avec Lui et on repousse tout ce qui dépasse la limite des vérités humaines. Pourquoi, dit-on, Dieu a-t-il fait ceci ou cela de telle manière, plutôt que de telle autre ? N'eut-il pas été plus sage d'agir autrement ? C'est là un langage criminellement audacieux, et il n'est pas rare de le rencontrer sur les lèvres des personnes qui se disent chrétiennes. Elles ne lui donnent pas, il est vrai, la gravivé requise pour constituer un blasphème, mais il est au moins souverainement inconvenant et incompatible avec la piété.

CHAPITRE XII

L'ESPÉRANCE.

Les promesses de Dieu et les mérites infinis de N.-S J.-C. ouvrent notre cœur à l'espérance de la béatitude éternelle. Cette espérance est certaine, car il ne nous est pas permis de douter de la fidélité de Dieu, ni de l'efficacité des mérites de Notre-Seigneur.

L'Espérance est le puissant levier qui nous aide à surmonter les obstacles qui s'opposent à notre salut. Quand un homme aspire à quelque chose de grand, dit saint Thomas (1), tout lui paraît petit et méprisable en comparaison de ce qu'il désire ; aucun effort n'est capable d'arrêter son élan vers le bien dont il espère la possession. Le bonheur du ciel est infini ; l'œil de l'homme n'a jamais vu, son oreille n'a jamais entendu, son cœur n'a jamais soupçonné ce que Dieu réserve à ses élus (2). La lutte est acharnée, les ennemis sont innombrables, mais la couronne des vainqueurs est si belle que les angoisses du combat ne sont rien au prix de la récompense promise. La guerre ne dure qu'un moment et la récompense est éter-

1. 2ª, 2ᵉ. q. XVII, a. ad. 3.
2. I Cor. II, 9.

nelle. Parmi tous les maux qui nous assaillent, sous le poids des malheurs qui nous accablent, au milieu des tristesses dont la vie est remplie, l'espérance se glisse comme un rayon du ciel ; elle appelle notre regard et notre cœur en haut et elle ranime notre courage en nous faisant entrevoir, au terme de la route, les portes étincelantes de la Jérusalem céleste. L'espérance n'est ni la première ni la plus belle des vertus théologales ; la première est la foi, et plus belle est la charité ; mais elle est la plus douce. Celui qui espère a toujours un sourire, même à travers les larmes ; même lorsque son cœur se déchire sous l'étreinte des plus poignantes douleurs et que l'orage gronde sur sa tête en menaçant de tout engloutir, il prête l'oreille à une mélodie lointaine que la rafale n'étouffe pas et qui lui apporte un écho fidèle du cantique des Anges. Il sait que la vie est un temps d'épreuve et qu'il faut passer par le désert, avant de toucher à la terre promise ; son espérance ne défaille pas et il répète avec une confiance que rien ne peut ébranler, ces consolantes paroles de l'Apôtre : Je sais en qui j'ai mis mon espérance (1).

Bossuet explique éloquemment la nature et les effets de l'espérance : « Afin que vous soyez convaincus combien il « est beau d'espérer en Dieu, il faut vous montrer la « raison de cette excellente doctrine. Je vous prie de vous « y rendre attentifs ; elle est tirée d'un très haut principe ; « c'est l'immobilité des conseils de Dieu et sa consistance « toujours immuable. « *Je suis Dieu*, dit le Seigneur, *et je « ne change jamais;* » et de là s'ensuit une conséquence « que je ne puis vous exprimer mieux que par ces beaux « mots de Tertullien, qui sont tous faits pour notre sujet :

1. II *Timo*, I, 12.

« Il est digne de Dieu, dit-il, de tenir pour fait tout ce « qu'il ordonne, soit pour le présent soit pour le futur, « parce que son éternité, qui l'élève au-dessus des temps, « le rend maître absolu de l'un et de l'autre. »

« Voilà de grandes paroles que nous trouverons pleines « d'un sens admirable, si nous les savons bien développer. « Il veut dire qu'il y a grande différence entre les pro- « messes des hommes et les promesses de Dieu. Quand « vous promettez, ô mortels, de quelque crédit que vous « vous vantiez, fussiez-vous, s'il se peut, plus grands que « les rois dont la puissance fait trembler le monde, l'évé- « nement est toujours douteux, parce que toutes vos pro- « messes ne regardent que l'avenir et que cet avenir n'est « pas en vos mains : un nuage épais le couvre à vos yeux « et vous en ôte la connaissance. C'est pourquoi l'espé- « rance humaine, chancelante, timide, douteuse, sans « appui et sans fondement, ne peut mettre l'esprit en « repos, parce qu'elle le tient toujours en suspens sur un « avenir incertain. Mais ce grand Dieu, ce grand Roi des « siècles dont nous révérons les promesses, étant éternel, « immuable, seul arbitre de tous les temps, il les a tou- « jours présents à ses yeux, et lui seul en a mesuré le « cours. Comme donc le temps à venir n'est pas moins à « Lui que le présent, il s'ensuit que ce qu'il promet n'est « pas moins certain que ce qu'il donne. Le ciel et la terre « passeront, mais ses paroles ne passeront pas ; et puisqu'il « se trouve toujours véritable, soit qu'il donne soit qu'il « promette, le chrétien ne se trouve pas moins assuré « lorsqu'il espère que lorsqu'il jouit (1). »

On ne peut expliquer ni plus clairement ni avec plus de

1. Panégyrique de sainte Thérèse : 1er point.

grandeur la certitude inébranlable de l'espérance chrétienne. Le Dieu qui nous a fait les promesses de la vie éternelle est maître des siècles, et nous sommes assurés que ses promesses se réaliseront un jour, parce que sa parole ne change jamais et que le temps est dans sa main toute puissante.

Cette assurance est telle, qu'elle est un commencement de béatitude : « Éveillez-vous, mortels misérables, s'écrie « Bossuet (ibid), ne vous imaginez pas être en terre ; « croyez que votre demeure est au ciel, où vous êtes « transportés par votre espérance. Vous en êtes éloignés « par votre nature : « Mais il vous a tendu sa main du « plus haut des cieux, » c'est-à-dire il vous a donné sa « promesse par laquelle il vous invite à sa gloire. Non-« seulement il a promis, mais encore il a juré, dit l'Apôtre, « et il a juré par lui-même, » et pour faire connaître aux « hommes la résolution immuable de son conseil éternel, « il a pris sa vérité à témoin que le ciel est notre héritage. « Après cette promesse fidèle, après ce serment inviolable « par lequel Dieu s'engage à nous, le chrétien peut-il être « en doute ? Non, je ne le crois pas. Une promesse si sûre, « si bien confirmée, me vaut un commencement de l'exé-« cution, et si la promesse divine est un commencement « de l'exécution, n'ai-je pas eu raison de vous dire que « l'espérance qui s'y attache est un commencement de la « jouissance ? »

Ne nous étonnons pas de la fermeté des saints et de leurs joies au milieu des épreuves les plus dures ; l'espérance leur donne un avant-goût du ciel. Comment pourraient-ils douter de la fidélité d'un Dieu qui a scellé de son sang la sincérité de ses promesses, et dont le plus ardent désir est d'abreuver ses élus au torrent des délices éternelles ?

Mais l'espérance des saints ne dégénère pas en présomption ; malgré leur confiance absolue en la miséricorde de Dieu, ils opèrent leur salut avec crainte et tremblement (1), et ils n'ignorent pas que la crainte est le commencement de la sagesse (2). Le souvenir de leurs fautes passées et la possibilité des chutes futures, les maintient dans un état de crainte filiale (3) qui empêche leur espérance de tomber dans la présomption. Quand on songe, en effet, à l'excessive fragilité de la nature, à la faiblesse de la volonté, on ne joue pas avec le danger, et on a toujours sous les yeux la rigueur des jugements de Dieu.

Évitons une confiance présomptueuse et une défiance exagérée, remettons l'affaire de notre salut entre les mains de Dieu, appuyons-nous sur sa miséricorde infinie, sur la puissance de sa grâce, sur les mérites de Notre-Seigneur, mais, d'un autre côté, gardons-nous bien de négliger les efforts que Dieu nous demande ; tâchons d'être fidèle à ses inspirations, faisons tout ce qui dépend de nous pour sauver notre âme, et notre espérance ne sera pas trompée.

1. Philipp. II, 12.
2. Ps. CX, 10.
3. 2a, 2ae. q. XIX, a. 2.

CHAPITRE XIII

LA CHARITÉ.

On peut entendre le mot charité de deux manières : ou comme grâce sanctifiante ou comme amour de Dieu.

Comme grâce sanctifiante, la charité est une mystérieuse communication de la nature divine qui nous élève à l'ordre surnaturel, qui nous donne le principe de nos opérations divines et nous met en harmonie avec notre fin : la vision béatifique. La grâce sanctifiante divinise en quelque sorte notre être, nos facultés et les actes qui en découlent; elle est la condition *sine quà non* de nos vertus et de nos mérites surnaturels. Sans elle tous nos efforts, même les plus héroïques, ne nous feront jamais dépasser les bornes de l'ordre humain ; avec elle nous sommes transportés dans le monde divin. Elle nous est donnée d'abord dans le saint baptême ; un péché mortel nous l'enlève, elle nous est rendue par le sacrement de pénitence, elle se fortifie et elle s'augmente par la sainte communion.

Comme grâce sanctifiante, la charité est du domaine de la théologie, nous ne l'envisagerons donc ici que comme amour de Dieu.

A ce dernier point de vue, saint Thomas d'Aquin dis-

tingue trois degrés dans la charité : la charité commune à tous les fidèles en état de grâce, celle des saints et celle des bienheureux (1).

Les chrétiens en état de grâce aiment Dieu parce qu'ils sont dans la disposition de ne rien faire qui soit contraire à la volonté et aux commandements de Dieu.

D'autres âmes plus privilégiées et plus ardentes dédaignent les préoccupations d'ici-bas pour se consacrer uniquement au service de Dieu et à la méditation des choses divines. Cette charité, dit le saint docteur, n'est pas commune. C'est, en effet, en vertu d'une grâce spéciale et d'un attrait particulier que certaines âmes uniquement éprises de la beauté de Dieu restent insensibles aux séductions du monde et n'aspirent qu'à la contemplation des perfections divines. Éclairées d'une lumière supérieure, elles ont compris que Dieu seul est capable de remplir leur cœur parce que seul il est la beauté et la bonté infinies. Elles gémissent d'être obligées parfois de ralentir leur course haletante vers l'objet de leur amour, car l'infirmité de la vie humaine, dit saint Thomas, rend impossible la contemplation toujours actuelle de la beauté divine, ce bonheur est réservé aux élus qui sont dans le ciel : c'est le troisième et le plus parfait degré de la charité (2).

La restriction indiquée ici par saint Thomas, affirmant l'impossibilité d'un acte d'amour actuel et continu, est la condamnation des doctrines exagérées que Bossuet combattit avec tant de force. De faux docteurs soutenaient en effet que *l'acte* d'amour dure tant qu'il n'est pas révoqué, de telle sorte que lorsqu'une âme a émis un tel

1. 2^{a}, 2^{ae}. q. XXIV, a. 8.

2. Dans le chapitre consacré à la vie unitive (3e partie), nous reviendrons sur cette classification.

acte, il persiste toujours avec la même vivacité et la même intensité jusqu'à ce qu'il ait été révoqué. Bossuet faisait justement remarquer que l'on confondait ainsi deux états distincts : celui des saints qui sont sur la terre et celui des bienheureux dans le ciel : « Il « faudrait nous dire où l'on a pris ce nouveau principe, « que tout acte dure en soi s'il n'est pas révoqué : car au « contraire c'est un principe constant, par la raison et par « l'expérience, que tout acte est passager en soi ; et qu'un « acte perpétuel est un acte de l'autre vie. La raison en « est qu'en l'autre vie, l'âme entièrement réunie à son « premier principe, loin d'être partagée et appesantie par « le corps, par les soins inévitables, par la concupiscence, « par les tentations, par aucune distraction quelle qu'elle « soit, agit de toute sa force, et c'est pourquoi le précepte « d'aimer Dieu de tout son cœur et de toute son intel- « ligence, ayant alors son dernier accomplissement, cet « acte d'amour ne peut souffrir d'interception. Mais ici, « où nous nous trouvons dans un état tout contraire, nos « actes les plus parfaits, qui viennent toujours d'un « cœur en quelque façon divisé, ne peuvent jamais avoir « toute leur vigueur et sont sujets à s'éteindre naturel- « lement parmi les occupations de cette vie, si on ne les fait « revivre » (1).

L'infirmité de la vie présente nous empêche donc d'émettre un acte continuel d'amour de Dieu, voilà pourquoi il faut le renouveler souvent, aussi souvent que l'Esprit-Saint daigne nous l'inspirer. Les personnes pieuses prennent la bonne habitude de le réitérer au moins chaque matin et chaque soir, il est très louable et très utile de

1. Instruction sur les états d'oraison : l. I. § XXI.

le faire aussi à plusieurs reprises dans le courant de la journée.

Un docteur de la loi demandait un jour à Notre-Seigneur : « Maître, dites-nous quel est le plus grands des comman- « dements? Et Jésus répondit : Tu aimeras le Seigneur « ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout « ton esprit, voilà le plus grand et le premier des com- « mandements. Le second est semblable au premier : tu « aimeras ton prochain comme toi-même. Ces deux com- « mandements résument toute la loi et les prophètes » (1).

Que nos efforts tendent donc à l'accomplissement de ce précepte : demandons à Dieu la grâce de l'aimer de tout notre esprit et de tout notre cœur, puisque l'ensemble des prescriptions divines est dans cet unique commandement. Mais pour l'observer dans sa plénitude, quatre choses sont requises, dit saint Thomas (2).

Premièrement : le souvenir des bienfaits de Dieu. Nous n'avons rien que nous ne le tenions de la libéralité de Dieu : le corps, l'âme, les biens extérieurs, c'est Dieu qui nous a tout donné. Il pouvait parfaitement ne pas nous créer, il était heureux sans nous et nous n'ajoutons aucun rayon à sa gloire. Notre création est donc un effet de sa bonté gratuite. Il nous a comblés des dons les plus précieux de la nature et de la grâce, il a fait de nous le chef d'œuvre de ses mains et il a laissé tomber sur notre front un reflet de son immatérielle beauté. Nous avons perdu, par le péché, cette âme qu'il nous avait donnée avec tant d'amour, et il lui a rendu au prix de son sang ses grâces profanées. Comment évoquer le souvenir de tant de bienfaits sans voir

1. Matth. XXII, 36 et seq.
2. Opusc. III, édit. de Parme.

s'allumer dans nos cœurs le feu sacré de l'amour de Dieu. Si un homme avait fait pour nous la millième partie de ce que Dieu a fait, nous rougirions de notre ingratitude, et cependant nous n'aimons pas Dieu ou du moins nous ne l'aimons pas de tout notre cœur ! Les créatures y occupent une place qui n'appartient qu'à lui, et notre reconnaissance languissante se souvient à peine des innombrables bienfaits dont il nous accable tous les jours. Humilions-nous profondement d'aimer si peu un Dieu qui a droit à tout notre amour.

Secondement: la pensée des perfections divines. La beauté est cause de l'amour. Nous ne pouvons pas contempler un être beau sans nous sentir émus, sans éprouver le tressaillement de l'amour. Dieu est la beauté parfaite et infinie ; les créatures ne sont belles que par participation, leurs grâces fragiles s'évanouissent et le temps emporte une à une les parures de l'idole. Quand même la créature resterait toujours belle, elle serait impuissante à calmer les agitations de notre cœur et à réaliser tous nos rêves. Malgré nous, nous sommes emportés toujours plus haut ; nous voyons une créature belle ; mais notre imagination s'élance plus loin et nous fait entrevoir une perfection plus pure. Nous ne rencontrons nulle part un objet digne de nos adorations et cependant il faut aller jusqu'à l'adoration pour épuiser notre besoin d'aimer. Notre âme sans cesse tourmentée ne se repose, remplie d'amour, que lorsqu'elle se tourne vers le Dieu infiniment beau, seul objet digne de notre adoration et des élans enflammés de notre cœur. Mais pour aimer Dieu, il faut le connaître ; la pensée de ses perfections est donc une des causes de l'amour divin.

Troisièmement : le mépris des choses du monde. Le

cœur de l'homme est étroit, il ne peut contenir à la fois l'amour de Dieu et l'attachement aux biens d'ici-bas. Il faut choisir. Nous faisons à Dieu une cruelle injure quand nous lui préférons les créatures et quand la beauté de la terre nous fait oublier les splendeurs du ciel.

Cependant l'amour que Dieu exige ne nous interdit pas les affections légitimes, nous verrons tout à l'heure que Dieu, au contraire, nous fait un commandement d'aimer le prochain ; mais ce qu'il nous demande; c'est que l'affection des créatures ne nous détourne pas de l'amour divin et n'occupe pas la première place dans notre cœur. Ne confondons pas d'ailleurs les sentiments que nous éprouvons à l'égard de nos proches et de nos amis avec cet amour qui est la charité divine. Quelquefois, en effet, des âmes timorées craignent de ne pas obéir au précepte d'aimer Dieu par dessus toute chose, parce qu'elles n'éprouvent pas pour Dieu la tendresse affectueuse et expansive quelles ressentent auprès de leurs amis. C'est une erreur. La tendresse dans les affections humaines n'exclut pas l'amour de Dieu par dessus toute chose. On peut aimer Dieu plus que tout au monde et cependant n'être pas saisi des émotions affectueuses que provoque la présence des amis. Notre nature éminemment sensible est plus *impressionnée* par la vue d'une personne chère que par la pensée des perfections divines, et les flots de tendresse qui s'échappent de notre cœur ne prouvent pas que nous n'aimons pas Dieu par dessus toute chose. Pour accomplir le précepte de l'amour divin il faut être prêt à quitter tout plutôt que Dieu. Ainsi par exemple : nous aimons ardemment un parent ou un ami : Dieu l'appelle à lui et nous nous soumettons au décret de sa providence ; loin de nous révolter, nous offrons à Dieu l'hommage d'un cœur brisé. Nous

prouvons ainsi que nous préférons Dieu à tout, que son bon plaisir est notre loi suprême puisque nous n'hésitons pas à adorer la main qui nous ravit nos plus chères affections. Quand la personne aimée était auprès de nous, nous éprouvions plus de joie sensible qu'en méditant les perfections divines, nous nous reprochions peut-être de ne pas accomplir le précepte de l'amour de Dieu, mais la cruelle épreuve qui nous atteint nous démontre notre illusion et fait taire les scrupules. Que les âmes se rassurent donc ; Dieu est, il est vrai, un Dieu jaloux ; il exige que nous n'adorions que lui (1) mais il est aussi le Père des miséricordes et de toute consolation (2), et il ne veut pas nous sevrer de joies légitimes dont les affections humaines sont la source. On peut donc, nous le répétons, aimer Dieu par dessus toute chose et ne pas fermer son cœur aux affections dont il est le principe et qu'il a consacrées.

Appuyons notre thèse sur l'autorité de saint François de Sales : « La divine dilection veut bien que nous ayons « des autres amours, et souvent on ne saurait discerner « quel est le principal amour de notre cœur ; car ce cœur « humain tire maintes fois très affectionnément dans le lit « de sa complaisance l'amour des créatures ; ainsi il arrive « souvent qu'il multiplie beaucoup plus les actes de son « affection envers la créature, que ceux de la dilection en- « vers son créateur. Et la sacrée dilection toutefois ne « laisse pas d'exceller au dessus de tous les autres « amours, ainsi que les événements font voir quand la « créature s'oppose au créateur ; car alors nous prenons le « parti de la dilection sacrée et lui soumettons toutes nos « autres affections ».

1. Exode XX, 5,
2. II Cor. I, 4.

« Il y a souvent différence des choses sacrées, entre la « grandeur et la bonté. Une des perles de Cléopâtre valait « mieux que le plus haut de nos rochers ; mais celui-ci « est bien plus grand, l'un a plus de grandeur, l'autre plus « de valeur... le tambour et la trompette font plus de « bruit, mais les luths et les épinettes font plus de mélo- « die ; le son des uns est plus fort, et l'autre plus suave et « spirituel. Une once de baume ne répandra pas tant d'o- « deur qu'une livre d'huile d'aspic ; mais la senteur du « baume sera toujours meilleure et plus aimable... Ainsi « quand un cœur aime Dieu en considération de son infinie « bonté, pour peu qu'il ait de cette excellente dilection, il « préférera la volonté de Dieu à toutes choses ; et en toutes « les occasions qui se présenteront, il quittera tout pour « se conserver en la grâce de la souveraine bonté, sans que « chose quelconque l'en puisse séparer : de sorte qu'encore « que ce divin amour ne presse ni n'attendrisse toujours « pas tant le cœur comme les autres amours ; n'est-ce « que ès occurrences il fait des actions si relevées et ex- « cellentes, qu'une seule vaut mieux que dix millions « d'autres. Les amours que l'on a pour les créatures fois- « sonnent bien souvent en multitude de productions. « Mais quand l'amour sacré fait son œuvre, il le fait si « éminent qu'il surpasse tout, car il fait préférer Dieu à « toutes chose sans réserve (1) ».

Comme le rocher occupe une plus grande place que la perle, de même les affections humaines nous donnent plus de tendresse et de joies *sensibles* que l'amour de Dieu, mais si l'on nous offrait le choix, nous n'hésiterions pas entre le rocher et la perle.

1. *Traité de l'amour de Dieu* : l. X. ch. VII.

Quatrièmement : l'horreur du péché. Cette quatrième condition, pour accomplir le précepte de l'amour divin, est d'une nécessité évidente. Le péché étant le contraire absolu de la charité, il est impossible qu'ils existent en même temps, puisque l'un est la négation de l'autre.

La joie profonde et la paix inaltérable sont les conséquences naturelles de l'amour de Dieu.

L'amour dit saint Thomas (1), cause la joie et la tristesse. La joie quand on possède l'objet aimé, la tristesse quand on est séparé ou que l'on sait malheureux celui que l'on aime. On ne peut pas supporter la pensée des souffrances d'un être pour lequel on donnerait sa vie. Nous ressentons ses douleurs bien plus vivement que les nôtres, celles-ci nous paraissent légères et nous voudrions en augmenter le poids pour diminuer celles d'un ami. Mais quand il est près de nous et que nous le voyons heureux, grand, admiré, la joie qui nous inonde est la plus vive que puisse savourer le cœur de l'homme ; c'est la joie de l'amour divin. Dieu est avec nous, il est en nous, nous le possédons dans une ineffable et mystérieuse étreinte, car « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et « Dieu est avec lui (2) ». Dieu est tellement uni à notre âme qu'il la transforme en quelque sorte en lui. Le prophète du cantique des cantiques a épuisé les couleurs de son ardente imagination pour peindre l'intimité de l'âme avec son Dieu et pour raconter les chastes ivresses des noces de l'Agneau (3). Si Notre-Seigneur reproche à l'un des convives du banquet sacré de n'avoir pas revêtu la robe nuptiale (4), c'est pour nous faire comprendre com-

1. 2ª, 2ᵉ. q. XXVII, a. 1.
2. I Joa, IV. 1 a.
3. Apoca. XIX. 7.
4. Matth. XXII, 12.

bien est doux et fort le bien qui nous unit à Dieu par la charité. Ceux-là seuls qui ont entendu la voix du bien-aimé et goûté les délices de l'amour divin pourraient en redire les extases et en chanter les joies.

Cette joie est sans mélange. Quand un ami est près de nous, nous souffrons cruellement si nous le voyons triste, préoccupé, sombre; nous voudrions dissiper tous les nuages qui voilent son ciel et le nôtre. L'amour divin ignore ces angoisses. L'objet de notre amour est éternellement et infiniment heureux, il est grand par excellence, les anges et les hommes sont éblouis de sa beauté, nous sommes heureux de son bonheur, nous sommes fiers de sa grandeur et nous jouissons de l'admiration qu'il arrache aux anges et aux hommes (1).

Si parfois une tristesse passagère nous effleure c'est lorsque nous gémissons de n'avoir pas un cœur assez large pour chérir Dieu autant que nous voudrions l'aimer. Mais même alors la pensée du ciel nous console, car nous savons qu'un jour notre âme plus libre et plus pure ira se perdre dans l'océan de l'amour divin. Nous serons tout à Dieu, Dieu sera tout à nous, notre union avec Dieu et notre bonheur dureront autant que l'éternité.

« Dieu est un, et en même temps il est tout ; dit Bossuet (2), et étant tout à lui-même, parce que sa propre grandeur lui suffit, il est tout encore à tous les élus parce qu'il remplit par sa plénitude leur capacité tout entière et tous leurs désirs. S'il leur faut un triomphe pour honorer leur victoire, Dieu est tout ; s'ils ont besoin de repos pour se délasser de longs travaux, Dieu est tout ; s'ils de-

1. Cette joie de la charité n'exclut pas les souffrances que nous aurons à décrire plus tard.

2. 3e Sermon pour la fête de tous les saints : Exorde.

mandent la consolation, après avoir saintement gémi parmi les amertumes de la pénitence, Dieu est tout. Dieu est la lumière qui les éclaire ; Dieu est la gloire qui les environne ; Dieu est le plaisir qui les transporte ; Dieu est la vie qui les anime ; Dieu est l'éternité qui les établit dans un glorieux repos ».

La joie que les élus puiseront aux sources de l'amour divin sera telle que tous leurs désirs seront dépassés, dit saint Thomas (1). Elle sera si grande, ajoute le saint Docteur, que le cœur des élus ne pouvant y suffire, il y sera plongé comme dans une mer sans rivages ; c'est ce que l'Évangile nous révèle en nous disant : Entrez dans la joie du Seigneur (2).

Le second effet de la charité est une paix inaltérable. La paix ! Le monde s'agite, l'homme se tourmente ; toute créature gémit, la paix n'est nulle part et cependant il n'est pas un seul être qui ne tende vers elle comme vers le centre du bonheur et du repos. Par cela seul que l'on désire, dit saint Thomas (3), on souhaite nécessairement la réalisation de ses désirs. Or, deux causes peuvent entraver notre marche vers le bien convoité. Ces deux causes sont le mouvement des passions contraires et les obstacles suscités par ceux qui nous entourent. La paix les supprime l'un et l'autre : La première en établissant l'ordre et l'harmonie dans les passions qui s'agitent en nous ; la seconde en faisant régner la concorde entre les divers membres de la famille humaine. L'amour de la paix est donc implicitement contenu dans tout désir, puisque la haine de l'obstacle est à raison de l'intensité du désir.

1. 2a, 2ae. q. XXVIII, a. 3.
2 Matth. XXV, 21.
3. 2a, 2ae. q. XXIX. a. 2.

La charité nous donne la paix avec nous-même en dirigeant les mouvements de notre cœur vers un centre unique : Dieu, et en soumettant nos affections et nos pensées à l'empire de la volonté divine. Elle nous donne la paix avec les hommes car elle nous les fait aimer comme nous-mêmes, elle nous inspire la douceur et la bienveillance qui produisent la concorde.

La douceur à l'égard du prochain ne nous oblige pas, dit saint Thomas, à une soumission aveugle à ses opinions et à ses caprices. On peut très bien différer de sentiment sans manquer pour cela au précepte de la charité.

CHAPITRE XIV

LA CHARITÉ (suite).

Notre Seigneur Jésus-Christ a réuni dans un seul et même commandement l'amour de Dieu et l'amour du prochain, il n'est donc pas possible de séparer ces deux amours : *Celui qui prétend aimer Dieu et qui hait son frère est un menteur* (1). Le signe du véritable amour de Dieu est donc l'amour du prochain. Si nous sommes impitoyables, acerbes, méchants, jaloux, envieux, et toujours prêts à juger défavorablement nos frères, nous aurons beau accumuler les pratiques de piété, l'amour de Dieu n'est pas avec nous.

Quatre causes, d'après saint Thomas (2), donnent naissance à l'amour du prochain.

1° *L'amour de Dieu.* Quand on aime un homme on ne peut pas haïr ses enfants; or, tous les fidèles sont les fils de Dieu et les membres du Christ ; si nous ne les aimons pas il nous est impossible d'aimer Dieu.

2° *Le précepte divin.* Parmi ses recommandations su-

1. Iª Joa, IV, 20
2. Opusc. IIIe édit. de Parme.

prêmes, Notre-Seigneur met la charité au premier rang et il appelle notre attention d'une manière toute spéciale sur ce précepte qu'il appelle *son commandement* par excellence : Ceci est mon commandement, dit-il (1), que vous vous aimiez les uns les autres, comme je vous ai aimés. — On reconnaîtra que vous êtes mes disciples si vous vous aimez les uns les autres (2). Notre-Seigneur ne nous dit pas qu'on reconnaîtra ses disciples aux miracles éclatants qu'ils sémeront sur leurs pas, non ; le signe du disciple du Christ n'est pas là, il est tout entier dans l'amour du prochain.

3° *La voix de la nature.* La nature porte un être à aimer son semblable, aussi la haine d'un homme contre un autre est non-seulement une révolte contre le précepte divin, mais encore une infraction à la loi de la nature.

4° *Notre utilité personnelle.* Dieu nous aimera dans la mesure où nous aimerons nos frères, il nous pardonnera si nous leur pardonnons, il sera indulgent si nous le sommes nous-mêmes à l'égard du prochain. Et d'ailleurs, tous les biens étant communs dans l'Église, nous profitons des avantages spirituels accordés à nos frères ; nous devons donc les leur souhaiter ardemment afin que la part de chacun étant plus grande, la nôtre augmente dans la même proportion.

Il ne suffit pas d'aimer le prochain, il faut l'aimer comme *soi-même*, Dieu nous fait comprendre par là que la charité n'est pas un feu languissant prêt à s'éteindre au moindre souffle, mais une flamme vive, pénétrante, aussi indestructible que l'amour personnel qui ne meurt jamais.

1. Joa XV, 12.
2. *Ibid.* XIII, 33.

Nous aimerons le prochain comme nous-mêmes si nous l'aimons pour lui et non pour nous. La charité est désintéressée et ne ressemble en rien à l'égoïsme ; elle ne s'arrête pas aux avantages que nous pouvons retirer de l'amour de nos frères, elle n'a en vue que leur plus grand bien et leur progrès dans la vertu. Elle est efficace. Il est facile d'aimer en paroles, de protester de son dévouement et de son affection ; la vraie charité se prouve par les œuvres. Supporter les défauts du prochain, le consoler dans ses épreuves, lui rester fidèle dans ses malheurs, le défendre contre la médisance ou la calomnie, subvenir à ses besoins, prier pour lui, être toujours doux, patient, ne jamais rien faire qui puisse l'attrister, tels sont quelques-uns des caractères de la charité. Aimons-nous le prochain comme nous-mêmes ? Hélas ! nous sommes pleins d'indulgence pour nos défauts et de sévérité pour les défauts des autres, nous trouvons tout naturel que l'on subisse les âpretés de notre caractère, et le moindre défaut d'autrui nous fait perdre patience. Si nous souffrons, nous voulons que tout le monde soit à nos pieds pour nous consoler, et nous ne songeons pas à alléger le fardeau qui écrase nos frères. Nous les aimions quand ils étaient heureux, nous nous plaisions en leur compagnie ; mais s'il s'agit d'essuyer leurs larmes, leur présence nous importune. Pouvons-nous dire que nous avons cette charité dont saint Paul a tracé le sublime tableau au treizième chapitre de la première épître aux Corinthiens ? Avouons que nous en sommes bien éloignés et prenons la résolution d'obéir désormais au précepte de Notre-Seigneur : Aimez-vous les uns les autres.

L'objet de la charité est universel, c'est-à-dire qu'il ne nous est pas permis de faire une seule exception à la cha-

rité que nous devons avoir pour le prochain. Nous ne sommes pas évidemment tenus d'éprouver pour les indifférents une tendresse égale à celle que nous sentons pour nos amis; si le précepte de la charité comportait une semblable obligation, l'accomplissement en serait impossible. Ce n'est donc pas ainsi qu'il faut l'entendre. Le précepte de la charité nous commande de vouloir du bien à tous, d'en donner des preuves lorsque l'occasion se présente et de n'exclure personne de la bienveillance générale qui nous est prescrite.

Nous devons aimer même les pécheurs, et nos ennemis. Expliquons clairement la nature du sentiment exigé à l'égard des pécheurs et des ennemis, car ce commandement, mal compris, paraîtrait impossible à exécuter.

Il y a deux choses à considérer dans le pécheur, dit saint Thomas (1): l'homme et la faute. L'homme est l'œuvre de Dieu, il peut revenir un jour à la pratique de la vertu et mériter le ciel. Nous ne pouvons pas haïr l'homme, mais nous devons détester le péché dont il s'est rendu coupable. C'est une question fort délicate, car souvent le zèle mal éclairé de quelques champions fougueux fait dégénérer la lutte contre le mal en attaques injurieuses contre les personnes. Sous le prétexte de venger l'honneur de Dieu, on viole le premier et le plus grand de tous les commandements, on oublie les recommandations et les exemples de celui dont il était écrit : « Il n'achèvera pas le roseau à « demi brisé et il n'éteindra pas la mèche qui fume « encore (2) ». Soyons sévères, impitoyables même pour le péché, mais soyons doux, compatissants et miséricordieux pour le pécheur.

1. 2°, 2œ. q. XXV. a. q.
2. Isaïe. XLII, 3.

Le précepte de la charité s'étend aussi à nos ennemis : aimez vos ennemis, nous dit Notre-Seigneur (1). C'est ici surtout qu'il est nécessaire de préciser la question.

Quelle est la nature de l'amour qui nous est ordonné ? Sommes-nous obligés d'éprouver, pour nos ennemis, un sentiment identique à celui que nous procure la présence ou le souvenir de nos amis. Sommes-nous tenus de répandre sur les uns et sur les autres la même tendresse et la même sympathie ? Si le précepte va jusque là, qui pourra l'accomplir ? Écoutons la sage doctrine de saint Thomas (2).

Nous pouvons, dit-il, examiner le précepte de l'amour des ennemis de trois manières ; en considérant l'ennemi en tant qu'ennemi, en tant qu'homme, en tant que tel individu en particulier.

Non seulement il ne nous est pas commandé d'aimer l'ennemi en *tant qu'ennemi*, mais cet amour est formellement condamné comme contraire à la charité. Nous aimerions, en effet, le mal qu'il a dit de nous, qu'il nous a fait, ou qu'il veut nous faire, c'est-à-dire une inclination perverse ou un acte mauvais. Il n'est pas permis de dire du mal du prochain, d'avoir de la haine pour ses frères et de la manifester par les œuvres ; si donc nous aimions notre ennemi considéré à ce point de vue, nous aimerions le mal qui est en lui.

Mais l'ennemi est homme ; sous ce rapport il est défendu de l'exclure du sentiment charitable que nous devons avoir à l'égard de tous nos semblables. Que l'ennemi soit public ou privé, la règle est la même. Elle est plus facile à comprendre s'il s'agit d'un ennemi public. Une guerre est déclarée, l'ennemi se prépare au combat, est-il

1. Matth. v. 44.
2. 2ª, 2æ. q. xxv, a. 8.

permis de souhaiter sa défaite? Sans aucun doute. Mais le voici désarmé et dans l'impossibilité de nuire, il se présente non plus comme ennemi, mais comme homme ; pouvons-nous conserver les sentiments que nous éprouvions tout à l'heure ? Non, car ce n'est plus un ennemi qui vient à nous, c'est un homme.

Il en est de même s'il s'agit d'un ennemi privé, c'est-à-dire de quelqu'un qui a, pour nous, une animosité personnelle.

Si nous considérons l'ennemi, sous le troisième aspect, c'est-à-dire comme tel individu en particulier, nous ne sommes pas tenus de l'aimer : — Cela n'est pas indispensable, dit saint Thomas, cependant ajoute-t-il, il faut être disposé à l'aimer si la nécessité nous y oblige.

Mais la perfection de la charité nous demande de faire effort sur nous-même, de maitriser les mouvements de notre cœur et d'étendre notre affection même jusqu'à nos ennemis considérés en particulier. Les exemples de Notre-Seigneur et des saints sont assez éloquents pour nous persuader. Si notre courage ne s'élève pas à ces hauteurs, il est absolument nécessaire au moins de pardonner. Dieu nous a fait un commandement formel, et il met à cette condition le pardon des offenses que nous lui avons faites.

« Dieu, dit Bossuet, estime tellement de pardonner que « non-seulement il pardonne, mais oblige tout le monde « à pardonner. Il sait que tous les hommes ont besoin « qu'il leur pardonne ; il se sert de cela pour les obliger à « pardonner. Il met, pour ainsi dire, son pardon en vente; « il ne veut pas que nous fassions du mal à nos frères, « même quand ils nous en font ; et voyant bien que notre « inclination y répugne, il épie l'occasion que nous avons

« besoin de lui, que nous venions nous-même lui de-
« mander pardon, afin de faire avec nous une compensa-
« tion du pardon qu'il nous fera, avec celui que nous
« accorderons à nos frères. Et comme il sait bien que nous
« ne sommes pas capables de lui donner quoique ce soit,
« c'est pourquoi il a pris sur soi tout ce qui arriverait à
« nos frères de bien ou de mal : il se ressent des bienfaits
« et des injures; et voilà comme il fait compensation de
« pardon à pardon ».

« Seigneur, afin que vous me pardonniez, je transige
« avec vous que je pardonnerai à tel qui m'a offensé : je
« vous donne sa dette en échange de celle dont je suis
« chargé envers vous ; mais je vous la donne afin que
« vous lui pardonniez aussi bien qu'à moi. Pour vous
« obliger à ne me rien demander, je vous cède une dette
« dont je vous prie aussi de ne rien demander. C'est ainsi
« que Dieu veut que nous traitions avec lui ; tant il aime
« à pardonner et à faire pardonner aux autres (1) ».

La question est fort claire : Dieu ne nous pardonnera que si nous pardonnons. À tout moment il nous a rappelé le précepte du pardon des injures ; un chrétien qui ne veut pas pardonner ne peut réciter l'oraison dominicale sans prononcer sa propre condamnation.

Le pardon ne consiste pas dans *l'oubli* de l'injure reçue c'est-à-dire qu'on n'est pas obligé de ne plus s'en souvenir, car, la plupart du temps, on s'en souvient malgré soi. On n'est pas tenu davantage à ne pas éprouver le froissement à peu près inévitable qui suit l'injure. Le pardon consiste : à lutter contre l'esprit de ressentiment et de vengeance, à surveiller de très près les mouvements d'ani-

1. Réflexions chrétiennes et morales; XI.

mosité et de dépit, à ne rien faire ni rien désirer sous l'impulsion d'un cœur que l'injure a blessé.

Cette attitude négative, pour ainsi dire, ne suffit même pas. Nous avons vu, en effet, que le précepte de la charité nous fait une obligation stricte d'aimer nos ennemis d'une manière générale, c'est-à-dire en temps qu'ils sont membres de la famille humaine ; or, à ce titre, nous ne pouvons pas les exclure des témoignages de bienveillance auxquels nous sommes tenus à l'égard de tous les hommes. Quand, par exemple, nous prions pour tous les fidèles, quand nous souhaitons qu'un événement heureux arrive soit à un peuple soit aux habitants d'une ville, il ne nous est pas permis d'exclure de nos prières et de nos vœux les hommes que nous regardons comme nos ennemis. Ces restrictions seraient un manquement grave au précepte de la charité.

La perfection de la charité demande de nous quelque chose de plus, et il n'est pas une âme généreuse qui veuille se contenter de la stricte application du précepte. Si nous sommes les disciples fidèles de celui qui a pardonné à ses bourreaux, nous rendrons le bien pour le mal, nous répandrons nos bienfaits même sur ceux qui nous haïssent ; nous prouverons ainsi que nous sommes les fils du Père qui est au ciel et qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants. Si nous n'aimons que ceux qui nous aiment, quelle récompense méritons-nous ? Les payens et les publicains n'en font-ils pas autant (1) ?

L'ordre qui règle les mouvements de la charité exige que nous aimions Dieu par dessus toute chose et plus que nous-mêmes. Dieu est en effet le bien suprême, la beauté

1. Matth. v. 44, et seq.

et la bonté infinies, le principe et le couronnement de notre bonheur éternel ; aucune créature ne peut entrer en comparaison avec lui, il a donc un droit absolu à la première place dans notre cœur. Toutes les autres affections doivent lui céder le pas, il faut l'aimer plus que tout et plus que nous-même. Ne croyons pas cependant que cet amour, pour être pur et désintéressé, nous demande le renoncement effectif à notre salut éternel, de telle sorte que si, par impossible, Dieu tirait plus de gloire de notre damnation que de notre salut, nous devrions choisir la mort éternelle. C'est l'erreur grossière des faux mystiques du XVIIe siècle, si solidement refutée par Bossuet (1).

D'abord la supposition est chimérique. Comment en effet Dieu pourrait-il retirer une plus grande gloire de la perte d'une âme que de son salut, alors que le salut est le prix des travaux de Notre-Seigneur et que la damnation suppose l'inutilité du sang répandu sur la croix ? *En outre :* plus l'amour est grand, plus il nous excite à faire la volonté de l'objet aimé ; or, la volonté de Dieu est notre sanctification (2) et notre salut (3). Nous devons par conséquent, si nous l'aimons, nous conformer à la volonté divine en désirant ardemment notre salut éternel. En troisième lieu, cette opinion heurte l'instinct le plus fort et le plus indestructible de la nature. Aucun homme ne peut désirer sérieusement son malheur éternel ; tout notre être recule d'horreur à cette seule pensée ; et, sous prétexte de je ne sais quel amour pur, on voudrait faire taire ce cri de la nature ! que l'on ne dise pas que la nature doit s'effacer devant la grâce, et l'instinct du bonheur devant l'a-

1. Voir l'instruction sur les états d'oraison ; livre VIII.
2. I *Thessa*, IV, 3.
3. I *Timo*, II. 4.

mour. La grâce ne détruit pas la nature, et ici il s'agit de l'impulsion primordiale donnée à la nature par Dieu lui-même. C'est Dieu qui nous a mis au cœur le désir naturel d'être heureux, et la grâce ne nous imprimera pas un mouvement contraire, pas plus que la foi ne contredira une conclusion rationnelle. Non, ce n'est pas l'amour divin qui peut nous inspirer un sentiment si contraire à la nature et *à la grâce ;* c'est une dangereuse manie de subtiliser sur les choses les plus simples, et qui conduit, sous prétexte de perfection, à l'égarement, à la présomption et jusqu'au blasphème. Ces expressions sont de Bossuet et elles ne sont pas trop fortes quand on envisage les conséquences qui découlent de cette funeste doctrine. Ces faux mystiques et ces prétendus parfaits prenaient à la lettre certaines paroles de quelques saints, les séparaient des autres passages ou ces mêmes saints affirmaient en termes formels leur ardent désir du salut et, sur ces textes tronqués, ils édifiaient leur désastreux système. Bossuet ne manque pas de déjouer leur manœuvre. Quant aux textes sur lesquels s'appuyaient les faux mystiques, le grand évêque fait remarquer avec une profonde sagesse qu'il faut expliquer, par l'ensemble, certains passages peu intelligibles, si on n'en tempère les exagérations : « Cela nous « apprend, dit-il, à ne pas prendre tout à la lettre dans « les écrits des saints, à prendre le gros, et à regarder « leur intention. Mais quand, sur le fondement de quel- « ques exagérations, on vient avec nos mystiques à faire « un dogme formel de l'indifférence du salut, jusqu'à ne « plus désirer ni demander, ces excès, qui tendent direc- « tement à la subversion de la piété ne reçoivent ni ex- « plication ni excuse (1) ».

1. Instruction sur les états d'oraison ; l. IX. § 7.

La parole dont on a plus abusé est celle de saint Paul : « Je désirais être anathème pour mes frères (1). » Le désir de l'Apôtre est-il réel et effectif? Mais alors ces paroles sont en contradiction avec les textes si nombreux où saint Paul exprime son désir passionné d'être avec le Christ et où il affirme que rien ne pourra le séparer de l'amour de Notre-Seigneur. Il ne pouvait d'ailleurs être anathème qu'en commettant le péché, dit saint Thomas (2). Peut-on admettre dans l'âme du grand Apôtre la volonté délibérée du péché? Si on insiste en disant que saint Paul désirait la damnation sans le péché, on suppose donc qu'il croyait Dieu capable d'une injustice en condamnant un innocent.

Que l'on n'objecte pas l'exemple d'un homme qui souffre et meurt par amour; car il n'y a aucune parité entre cet exemple et la thèse en question. Un homme qui souffre et meurt par amour est *heureux* de souffrir et de mourir pour celui qu'il aime, tandis que, dans l'opinion des faux mystiques, il devrait désirer *d'être malheureux*, ce qui est impossible. Il ne faut donc voir dans le texte de saint Paul que l'expression de l'ardent désir du salut de ses frères, mais le prendre à la lettre et en déduire les conséquences outrées que nous avons combattues, c'est méconnaître l'intention de l'Apôtre et l'ensemble de sa doctrine.

L'amour de Dieu, quelque pur et désintéressé qu'il soit, n'implique donc pas la renonciation effective à la récompense éternelle.

Après Dieu, ce que nous devons le plus aimer, ce que nous devons désirer dans l'ordre surnaturel, c'est nous-mêmes, c'est-à-dire notre salut plus que celui du pro-

1. Rom. IX, 3.
2. In épisto, ad Rom. ch. IX, lect. I.

chain. Dieu, en effet, nous ordonne d'aimer le prochain comme nous-mêmes ; il fait donc de l'amour de soi le type de l'amour que nous devons au prochain. Or, dit saint Thomas (1), le type est préférable à la copie. Et d'ailleurs, ajoute-t-il, la raison pour laquelle nous aimons le prochain est son union avec nous dans l'ordre surnaturel ; or, l'unité est plus parfaite que l'union car elle en est le principe et jamais l'union n'atteindra la cohésion de l'unité ; donc l'unité qui est nous, l'emporte sur l'union qui est le prochain. Voilà pourquoi un homme ne peut pas exposer son âme en commettant un péché, même pour sauver l'âme de son frère.

Mais s'il n'est pas permis d'exposer son âme, on doit dans certains cas sacrifier sa vie pour le salut du prochain. Cet acte héroïque n'est obligatoire que pour ceux qui ont charge d'âmes. Un pasteur, par exemple, est tenu d'administrer les sacrements à un homme atteint d'une maladie contagieuse, quand même il aurait tout à craindre en allant remplir son devoir.

Nous avons déjà rappelé cette parole de saint Jean : « N'aimons pas seulement en paroles et du bout des « lèvres, mais prouvons par les œuvres la sincérité de « notre amour (2). » *Les œuvres*, voilà donc le signe de la vraie charité, elles sont toutes comprises sous le nom général d'aumônes. L'aumône est corporelle ou spirituelle selon qu'elle vient en aide au corps ou à l'âme du prochain. Nourrir et vêtir les pauvres, accueillir les hôtes. visiter les malades, racheter les captifs, telles sont les principales aumônes corporelles. Prier pour les justes, pour les pécheurs, pour les âmes du purgatoire, instruire les

1. 2ª, 2ᵒᵉ. q. XXVI, à 4 sed contrâ.
2. 1ª Joa III, 18

ignorants, donner de sages conseils, consoler les affligés, réprimander charitablement ceux qui s'égarent, pardonner les offenses, supporter les défauts, telles sont les aumônes spirituelles (1).

Le précepte de l'aumône est impérieux, nul ne peut s'y soustraire ; il suffit pour s'en convaincre de lire le XXV[e] chapitre de l'Évangile de saint Matthieu où Notre-Seigneur condamne à l'éternel supplice ceux qui n'auront pas accompli ce devoir de charité.

Dans quelles proportions doit-on faire l'aumône corporelle ?Il n'y a ni règle, ni mesure absolue, car la quantité; de l'aumône dépend de la fortune et de la position de chacun. Les théologiens disent que le superflu doit être distribué en aumônes. Mais là est précisément la difficulté, en quoi consiste le superflu ? D'après saint Thomas (2), le superflu est ce qui reste quand on a pourvu aux besoins des siens selon le rang que l'on occupe. Est-on obligé de donner aux pauvres *tout* le superflu ? Répondre affirmativement serait, selon nous, donner occasion à des scrupules continuels, car on serait toujours à se demander : « ceci ou cela est-il superflu ; si je dois donner le tout, je ne puis donc pas en user ». Aussi croyons-nous plus prudent de résoudre la question en la tournant pour ainsi dire et en appuyant la thèse de la nécessité de l'aumône sur des principes indiscutables.

1° On doit faire l'aumône : un chrétien qui, pouvant venir en aide aux pauvres ne donnerait jamais rien, serait en état habituel de péché.

2° On doit prendre au moins sur son superflu, c'est-à-dire sur les choses qui ne sont nécessaires ni à notre entre-

1. 2[a], 2[æ]. q. XXXII, a. 2.
2. *Ibid.* a. 5.

tien, ni à l'établissement des membres de notre famille, ni au rang que nous occupons dans le monde ; c'est donc dans *les choses de luxe* qu'il faut faire la part des pauvres. Le luxe consiste dans les ameublements somptueux, les habits magnifiques, les beaux équipages, les demeures splendides, etc. Nous ne voulons pas dire que les riches ne peuvent pas s'entourer d'un certain luxe, non, car c'est leur droit incontestable, mais c'est aussi leur devoir de distribuer d'abondantes aumônes ; il serait indigne d'un chrétien de vivre dans l'opulence et de ne pas en faire bénéficier les pauvres.

La richesse varie à l'infini, et, si tout le monde est tenu d'accomplir le précepte de l'aumône, la part à distribuer n'est pas évidemment égale pour tous, elle diffère selon la richesse elle-même, et d'après la position sociale de chacun. Mais quelque soit notre rang et notre fortune, nous trouverons toujours le moyen de pratiquer la charité si nous sommes animés du véritable esprit de l'Évangile. Nous nous souviendrons de ces paroles de Notre-Seigneur : « Ce que vous aurez fait au plus petit d'entre les miens, « c'est à moi-même que vous l'aurez fait » (1). Si Notre-Seigneur venait frapper à notre porte et implorer notre charité, aurions-nous le courage de lui refuser ce qu'il nous demande ? Il se présente dans la personne du pauvre et la lumière de la foi doit nous faire découvrir sous ses haillons Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même. Cette pensée n'est pas une exagération, elle est la conséquence logique des paroles du Christ. Malheur à nous si nous ne voulons pas l'écouter, car alors une autre parole retentira un jour et celle-là, nous serons forcés de l'entendre :

1. Matth. XXA, 40.

« Malheur à vous, riches, car vous avez eu déjà votre ré-
« compense ; malheur à vous qui êtes rassasiés mainte-
« nant, car vous aurez faim un jour » (1).

Quand nous parlons des pauvres, nous n'avons en vue que les vrais pauvres, que ceux dont Bossuet a célébré *l'éminente dignité dans l'Église*. Nous ne nous occupons pas de ces hommes peu dignes de pitié auxquels s'applique cette sentence de l'Apôtre : « Que celui qui ne veut pas » travailler ne mange pas » (2). Il s'agit ici de ces pauvres qui malgré leur travail et leur bonne volonté ne possèdent pas ce qui est nécessaire à la vie. Ceux-là sont spécialement chers au cœur de Dieu ; « Il lui a plu de les adop-
« ter avec une prérogative particulière. En effet, n'est-ce
« pas à eux qu'a été envoyé le Sauveur ? « Dieu m'a en-
« voyé, dit-il, pour annoncer l'Évangile aux pauvres (3).
« Ensuite n'est-ce pas aux pauvres qu'il adresse la parole,
« lorsque faisant son premier sermon sur cette montagne
« mystérieuse où ne daignant parler aux riches sinon pour
« foudroyer leur orgueil, il porte la parole aux pauvres
« comme à ceux qu'il devait évangéliser ? O pauvres, que
« vous êtes heureux parce qu'à vous appartient le royaume
« de Dieu (4) ! Si donc c'est à eux qu'appartient le ciel
« qui est le royaume de Dieu dans l'éternité, c'est à eux
» aussi qu'appartient l'Église qui est le royaume de Dieu
» dans le temps. Aussi, comme c'est à eux qu'elle appar-
« tenait, ce sont eux qui y sont entrés les premiers. Voyez,
« disait le divin Apôtre, qu'il n'y a pas dans l'Église plu-
« sieurs sages selon le monde, il n'y a pas plusieurs puis-

1. Luc. v, 24, 25.
2. II *Thessa*, III, 10.
3. Luc. IV, 18.
4. *Idid*. IV, 20.

« sants, il n'y a pas plusieurs nobles; mais Dieu a voulu « choisir ce qu'il y avait de plus méprisable» (1): d'où il « est aisé de conclure que l'Église de Jésus-Christ était « une assemblée de pauvres. Et, dans sa première fonda- « tion, si les riches y étaient reçus, dès l'entrée ils se dé- « pouillaient de leurs biens et les jetaient aux pieds des « Apôtres, afin de venir à l'Église qui était la ville des « pauvres, avec le caractère de la pauvreté » (2). Nous ne serons plus tentés de refuser l'aumône aux pauvres lorsque nous songerons à la tendresse que Notre-Seigneur leur a témoignée et à la place qu'il leur donne dans son Église. Nous sommes d'ailleurs intéressés à être charitables, car l'aumône arrête le bras de la justice de Dieu (3), qui pardonnera beaucoup à celui qui aura aimé ses frères.

1. I Cor. I, 26-28.
2. Sur l'éminente dignité des pauvres dans l'Église; 1er point.
3. Daniel, IV, 24.

LA DOCTRINE SPIRITUELLE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

TROISIÈME PARTIE

L'UNION DIVINE ET LES ÉTATS SURNATURELS

PRÉAMBULE

Nous entreprenons la tache difficile et délicate de décrire les mystères ineffables de l'union de l'âme avec Dieu et d'expliquer les phénomènes des états surnaturels extraordinaires. Cette étude est le couronnement du présent ouvrage, car la connaissance de Dieu et la pratique de la vertu introduisent parfois certaines âmes dans un sanctuaire où ne pénètrent pas tous les chrétiens même très fervents.

Les fidèles sanctifiés par la grâce sont unis à Dieu et se trouvent, par le fait même, dans un état surnaturel. Mais au dessus de cette union et de cet état il y a, pour quelques âmes privilégiées une union et des états extraordinaires (1).

1. On peut être très bon chrétien et même un saint sans être élevé à ces états extraordinaires. Ils ne sont pas la *sainteté ;* Dieu y appelle quelques âmes auxquelles il daigne accorder des grâces spéciales.

Nous n'aurions pas la témérité d'aborder un pareil sujet si la grande autorité de l'évêque de Meaux ne faisait taire nos scrupules : « Sainte Thérèse, dit-il (1), a désiré, « à la vérité, de trouver la science et l'expérience, s'il se « peut unies ensemble, mais faute de l'une ou de l'autre « elle a préféré *le savant à celui qui n'est que spirituel*, « ce passage n'est ignoré de personne ; mais on n'a peut-« être pas assez réfléchi sur les raisons de cette sainte : l'une « est que *l'homme d'oraison*, renfermé dans son ex-« périence « s'il ne marche pas dans votre voie, comme « il en sera surpris (par le défaut de science), il ne man-« quera pas de la condamner ». Ce que les hommes sa-« vants et bien instruits de la règle ne feront pas ; l'autre, « que la connaissance que leur science leur donne d'autres « choses non moins admirables reçues dans l'Église, leur « fait ajouter foi à celles que vous raconterez (de votre « intérieur) quoiqu'elles ne leur soit pas encore con-« nues. »

« Ainsi ce qu'on n'aura point expérimenté en soi-même, « on le sentira dans les autres ou dans les cas approchants. « La sainte n'y met qu'une condition, c'est que ces sa-« vants que l'on consulte *soient gens de biens* : parce « qu'alors en joignant ensemble la science et la vertu, ils « seront de *ces spirituels*, au sens de saint Paul, *qui* « *jugent de toutes choses*, sans que pour cela il soit né-« cessaire qu'ils soient arrivés à ces hautes spiritualités de « ceux qu'on appelle les grands directeurs.»

1 Instruction sur les états d'oraison, préface, §. 6.

CHAPITRE PREMIER

DE LA PRIÈRE.

Prise dans son sens le plus large, la prière est *l'élévation de l'âme vers Dieu.* Or l'âme peut monter à Dieu de plusieurs manières; d'où il suit qu'il y a plusieurs sortes de prières.

On prie quand on s'exerce à la pratique de la vertu, quand on s'efforce de devenir humble, chaste, obéissant, charitable.

On prie quand on s'excite à aimer Dieu au souvenir de ses bienfaits, de ses miséricordes et surtout en pensant à la passion de Notre-Seigneur.

On prie quand on réveille les bons désirs et que l'on essaye d'élever son âme au dessus des biens de la terre pour n'aspirer qu'à ceux du ciel.

On prie quand on demande à Dieu des choses justes, dignes, utiles, nécessaires.

C'est dans ce dernier sens que l'on entend ordinairement le mot prière (1).

1. In 4° dist. dist. XV. q. IV, a. 1.

Aucun chrétien ne peut mettre en doute la nécessité de la prière ; il se présente parfois cependant des objections qu'il est utile de réduire à leur juste valeur.

Trois erreurs ont été émises à ce sujet, dit saint Thomas (1). Quelques-uns ont dit que la prière est inutile, attendu que la Providence divine abandonne le gouvernement des choses humaines et que Dieu est indifférent à ce qui se passe sur la terre.

Dieu, répond saint Thomas (2), est le principe de tout ce qu'il y a de bien dans un être; le bien d'une créature résulte non seulement de la perfection individuelle, mais aussi de son mouvement vers la fin qui la met en harmonie avec l'ensemble des choses. Or, la cause des êtres étant l'intelligence divine, il faut que la raison de tous les effets préexsiste dans la pensée de Dieu, d'où il suit que la raison des mouvements des êtres vers leur fin préexiste dans la pensée de Dieu ; c'est précisément en cela que consiste la Providence.

D'autres ont cru que les événements sont soumis à une fatalité inexorable, et que, par conséquent, la prière ne pouvait pas en changer le cours.

La thèse de la fatalité n'est pas sans faire une certaine impression sur quelques personnes peu éclairées. Combien de fois, en effet, n'a-t-on pas entendu dire : A quoi bon prier ? Dieu a tout réglé à l'avance, et la prière n'y changera rien. On ne remarque pas qu'on se hâte d'abandonner le dogme fataliste dans toutes les occasions de la vie pratique. A moins d'avoir perdu le sens on ne dira pas : Dieu a décrété de toute éternité que je mourrai tel jour; dans dix ans, par exemple, par conséquent, je ne mourrai

1 2°, 2œ q. IV, a. 2.
2. I p., q. XXII, a. 1.

ni plus tôt ni plus tard quels que soient les dangers auxquels je m'expose et les imprudences que je commette. La thèse fataliste suppose une fausse notion de la Providence ; il en est de même pour la troisième erreur qui peut se résumer ainsi : la prière a la prétention de changer les décrets immuables de Dieu, elle lui fait donc injure en faisant flotter la volonté divine au gré des caprices de l'homme.

Voici la vraie doctrine. La Providence divine veille non-seulement sur la production de tels ou tels effets, mais encore sur les causes d'où ils découlent et sur leur enchaînement. Or, parmi les causes que Dieu met en œuvre pour amener des effets déterminés, il faut évidemment compter les actes de l'homme. Si Dieu a accordé une influence réelle à des causes d'un ordre inférieur, il ne la refusera certainement pas à l'homme dont les actes sont bien plus nobles que l'action mécanique des autres causes secondes. La Providence divine veut, par exemple, faire mûrir les moissons, elle combine l'action du soleil, de la rosée et de la terre pour produire cet effet. De même elle veut amener tel autre résultat : la guérison d'un enfant, par exemple. Elle a coordonné l'action des causes secondes au nombre desquelles se trouve *la prière* ; si ces causes font défaut, l'effet ne se produira pas. La prière ne change donc pas l'immutabilité des plans divins, elle rentre au contraire dans l'ordre des causes dont Dieu se sert pour produire des effets déterminés.

On fait aussi contre la prière d'autres objections moins sérieuses qui ne laissent pas cependant d'émouvoir certaines âmes.

Dieu, dit-on, sait mieux que nous ce qu'il nous faut, il est donc parfaitement inutile de le lui demander.

Aussi, répond saint Thomas, ce n'est pas pour le lui apprendre que nous le prions, c'est pour faire l'aveu de notre indigence et reconnaître le besoin que nous avons des secours de Dieu.

Il est plus généreux, dit-on encore, de donner sans être sollicité, et la prière semble mettre en doute la libéralité de Dieu.

Dieu, répond le saint Docteur, nous comble de biens que nous ne lui demandons pas, mais il veut que nous lui en demandions quelques-uns afin d'avouer que nous lui sommes redevables de tous.

Il est parfaitement licite de demander les biens temporels (1), mais notre prière doit réclamer surtout les secours surnaturels et les biens de la grâce.

L'Évangile nous recommande de prier toujours, sans cesser jamais (2) ; mais la prière continuelle est-elle possible ?

On peut, répond saint Thomas (3), considérer la prière ou en elle-même ou dans ses causes. Il est évident que la prière considérée en elle-même ne peut pas être continuelle, mais dans sa cause, qui est la charité, elle ne doit jamais cesser. Nous devons avoir toujours le désir de plaire à Dieu et de grandir dans son amour, toutes nos actions doivent être animées de cette intention, au moins virtuelle, et c'est ainsi que notre vie sera, selon le précepte de l'Évangile, une prière continue. Quant à la durée de la prière proprement dite, il faut la proportionner au but que nous avons en vue, qui est d'exciter la ferveur intérieure. Quand donc la prière, au lieu d'alimenter notre

1 2a, 2æ. q. LXXXIII, a. 16.
2. Luc, XVIII, 1.
3, 2e 2æ q. LXXXIII a. 14.

amour de Dieu, engendre l'ennui, il ne faut pas hésiter à la suspendre, dit saint Thomas.

Cependant une fatigue passagère et un ennui momentané ne sont pas une cause suffisante pour faire cesser la prière. Si une âme l'abandonne au premier dégoût qu'elle éprouve, elle n'ira pas loin, et le conseil de saint Thomas ne s'applique qu'aux cas où, après des efforts réitérés, nous voyons que la faiblesse humaine l'emporte sur notre bonne volonté.

Les distractions, pendant la prière, sont un continuel sujet d'inquiétude et de trouble pour les personnes pieuses: je ne puis pas prier, dit-on ; à peine suis-je en présence de Dieu que mon esprit divague, le temps que je consacre à la prière est pris, ou peu s'en faut ! par les distractions et je me décourage, car je suis dans l'impossibilité de prier.

Saint Thomas d'Aquin nous rassure en nous affirmant que les saints eux-mêmes ont été sujets aux distractions (1). Cette parole du saint docteur est de nature à calmer nos inquiétudes, car, si les distractions n'ont pas épargné les saints, ne nous étonnons pas de la guerre incessante qu'elles nous livrent. Mais ce qui nous consolera bien plus encore, c'est que le saint docteur enseigne que les distractions ne diminuent pas notablement l'effet de la prière.

L'effet de la prière est triple, dit-il, elle a d'abord un effet général, commun à tous les actes d'amour de Dieu, c'est-à-dire, le mérite ; or, la distraction n'empêche pas la prière d'être méritoire. Si nous ne révoquons pas, par une distraction volontaire et réfléchie, l'intention que nous avons eue de prier, nous avons fait un acte

1. *Ibid.* a. 13. *sed contra,*

méritoire, quand même des distractions presque continuelles auraient entraîné notre imagination fort loin. Le second effet de la prière est d'obtenir les grâces demandées. Il n'est pas atténué par la distraction involontaire, et Dieu, s'il le juge à propos, nous accordera, malgré les distractions, la grâce sollicitée. Le troisième effet enfin, est la ferveur actuelle que provoque la prière : ici l'attention est nécessaire. Il est évident qu'au moment même où la distraction nous occupe, notre esprit, tourné vers d'autres pensées, ne peut pas recevoir les émotions divines. Remarquons que saint Thomas place ce troisième effet en dernier lieu. Les deux premiers et les plus importants ne sont donc pas atteints par la distraction *involontaire*.

Il y a trois sortes d'attentions ; celle qui porte sur les mots, celle qui pénètre le sens des paroles et enfin celle qui s'occupe principalement du but de la prière : Dieu et l'objet de la demande. Celle-ci est la plus nécessaire.

Les âmes, même les plus élevées dans la contemplation et abîmées dans les extases divines, ne peuvent pas modifier le caractère de la prière, dont le signe distinctif est la demande. Dans la divine prière qu'il nous a enseignée, Notre-Seigneur ne met sur nos lèvres que *des demandes* et le grand Apôtre, après les ravissements du troisième ciel, suppliait Dieu de le délivrer de l'aiguillon de la chair (1). Les âmes intérieures seraient donc dans une profonde erreur si elles supprimaient les demandes sous le prétexte d'une fausse soumission à la volonté de Dieu. Qu'elles ne disent pas : « je ne demande rien, je ne désire

1. II Cor. XII, 8.

rien, j'aspire à la sainte indifférence ». Non, il est des choses *qu'il faut* demander, Dieu nous en fait un devoir absolu.

C'est une vérité que Bossuet a solidement établie en combattant l'erreur des mystiques de son temps qui soutenaient que les parfaits ne devaient rien demander.

« Le principal instrument de la tradition de l'Église, « dit-il (1), est renfermé dans ses prières, et soit qu'on « regarde l'action de la liturgie et du sacrifice, ou qu'on « repasse sur les hymnes, sur les collectes, sur les secrètes, « sur les postcommunions, il est remarquable qu'il ne « s'en trouve pas une seule qui ne soient accompagnées de « demandes expresses ; en quoi l'Église a obéi au com- « mandement de saint Paul (2) : *qu'en toutes vos suppli- « cations vos demandes soient portées à Dieu avec « action de grâce*. C'est une chose étonnante que l'Église « ne fasse pas une seule prière, je dis, encore un coup, « pas une seule, sans demande, en sorte que la demande « soit pour ainsi dire le fond de toutes nos oraisons... »

« ... Tel est l'esprit de la prière chrétienne qui unit en « soi la glorification de Dieu en lui-même, l'action de « grâce et la demande ; selon cet esprit, quand même on « les sépare dans l'exercice, on doit toujours les unir selon « l'intime disposition du cœur; et en venir à l'exclusion de « l'une des trois, comme font les nouveaux mystiques, « c'est éteindre l'esprit d'oraison. Quand l'Église invoque « Dieu, comme elle fait partout, sous le titre de miséri- « cordieux ou de tout-puissant, et ainsi des autres, elle « montre que les demandes qui suivent se terminent à le

1. Instruction sur les états d'oraison : l. VI. §. 1.
2. Philipp, IV, 6.

« glorifier dans ses divines perfections, et plus encore « pour ce qu'il est que pour ce qu'il donne. Ainsi, c'est « une erreur manifeste et injurieuse à toute l'Église, de « regarder les demandes comme intéressées, et d'en sus- « pendre l'usage dans les parfaits.

« Les demandes de l'Église se rapportent à trois fins, « que chacun désire obtenir pour soi dans cette vie : la « rémission des péchés ; la grâce de n'en plus commettre, « ce qui comprend la persévérance ; l'augmentation de la « justice : et ses trois fins particulières se terminent à la « grande fin à laquelle toutes les autres sont subordon- « nées, qui est l'accomplissement des promesses dans la « vie future ».

Dans tout état, même le plus parfait, il ne faut donc jamais cesser l'exercice de la demande, et une âme qui croirait faire acte d'amour plus désintéressé en négligeant de demander la rémission de ses péchés et son salut éternel, serait évidemment dans une voie fausse.

La prière est toujours méritoire mais elle n'est pas toujours exaucée ; c'est là un sujet de doute pour quelques chrétiens. Avec quelle ferveur ne demande-t-on pas certaines grâces, et quelle angoisse quand l'effet ne répond pas au désir. Quand une prière n'est pas exaucée, c'est qu'elle renferme une demande contraire aux vues de la Providence. Mais tous les obstacles sont levés, si la prière est *pieuse*, *persévérante* et en harmonie avec notre salut éternel. A ces conditions, dit saint Thomas(1) la prière sera toujours écoutée.

1. In IV, dist. XV, a. 7. ad. 3.

CHAPITRE II

L'ORAISON DOMINICALE ET LA SALUTATION ANGÉLIQUE.

Ne croyons pas que les prières vocales soient réservées aux commençants et que les âmes arrivées à la contemplation puissent s'en dispenser. La prière vocale enseignée par Notre-Seigneur est pour tout le monde. Cette merveille du christianisme,comme parle Bossuet est assez belle, assez divine pour que *tous* les fidèles se fassent un devoir de la réciter souvent. Nous allons la méditer avec saint Thomas (1).

L'oraison dominicale est la prière par excellence, dit le saint docteur, car elle renferme toutes les qualités d'une prière parfaite. La prière en effet doit être *sûre*, *juste*, *ordonnée*, *dévote* et *humble.*

Sûre : afin que nous nous approchions en toute confiance du trône du Très-Haut. Or l'oraison dominicale a été composée par celui en qui sont accumulés les trésors de la sagesse infinie. En outre, c'est celui-là même qui nous l'a enseignée qui l'écoute avec Dieu son Père, comment n'exaucerait-il pas les demandes qu'il nous a suggérées ?

1. Opuscule, v[e] édit. de Parme.

Juste : il ne faut demander que ce qui peut nous être profitable. Or, laissés à nos propres inspirations, nous sommes fort exposés à nous tromper, car nous ne savons pas si nos désirs méritent d'être remplis. Nous n'avons pas cet écueil à redouter avec l'oraison dominicale, puisqu'en a récitant, nous ne faisons que suivre les leçons du Maître Suprême.

Ordonnée : nos désirs n'ont pas tous la même importance. Les choses du ciel sont préférables aux biens de la terre, aussi Notre-Seigneur met en première ligne les intérêts de notre âme.

Dévote : la longueur des prières est souvent un obstacle à la dévotion. Notre-Seigneur nous enseigne une prière courte et nous recommande de ne pas nous perdre dans la multitude des paroles (1).

Humble : l'âme vraiment humble ne s'appuie pas sur ses propres forces, et elle n'attend pas de ses mérites l'accomplissement de ses désirs ; elle s'en remet entièrement à la puissance et à la bonté de Dieu. Cette disposition est admirablement exprimée dans l'oraison dominicale, car, dans toutes ses demandes, elle implore uniquement la miséricorde divine,

Elle nous enseigne à donner à Dieu le doux nom de Père.

Dieu est notre père car il a imprimé dans notre âme, les traits vivants de sa ressemblance, ce qu'il n'a pas fait pour les autres créatures. Il accorde au reste de la création quelques dons sans importance, (*munuscula*, dit saint Thomas), en comparaison de l'héritage céleste auquel il nous appelle ; car nous sommes ses fils adoptifs. Nous lui devons en retour l'honneur et le respect, l'imitation

1. Matth. VI, 7.

lointaine de ses perfections et une obéissance absolue.

Nous ne formons qu'une seule famille sous les regards du même Père ; cette sainte fraternité chrétienne nous est rappelée par cette parole : *notre Père*. Tous les hommes sont nos frères et, à ce titre, ils ont droit à notre déférence, à notre affection et à notre dévouement.

Le Père que nous implorons est *au ciel*.

L'âme se plait à évoquer le souvenir de ceux qu'elle aime et, en dépit des distances, elle erre en pensée dans les lieux qu'ils habitent. La pensée de ceux qui aiment le Père céleste ne quitte pas le ciel, car c'est là qu'est leur trésor et la part de leur héritage.

PREMIÈRE DEMANDE

QUE VOTRE NOM SOIT SANCTIFIÉ.

Le nom de Dieu est inénarrable (1). Nous serait-il permis, à l'exemple de saint Thomas qui ne dédaigne pas de citer parfois les poètes, de rappeler ces beaux vers :

Savez-vous son nom ? La nature
Réunit en vain ses cent voix :
L'étoile à l'étoile murmure :
« Quel Dieu nous imposa nos lois ? »
La vague à la vague demande :
« Quel est celui qui nous gourmande ? »
La foudre dit à l'aquilon :
« Sais-tu comment ton Dieu se nomme ? »
Mais les astres, la terre et l'homme
Ne peuvent achever son nom !

Voilà un brillant commentaire de ces paroles de saint Thomas d'Aquin : *a narratione ejus déficiunt omnes*

1. Voir 1re partie de cet ouvrage, ch. II.

toutes les langues sont impuissantes à prononcer le grand nom de Dieu.

Nous nous servons pour désigner Dieu d'un mot qui n'est pas, tant s'en faut, la manifestation adéquate de la substance divine, mais nous n'avons à notre service que la langue défaillante des hommes. Ce nom que les astres, la terre et l'homme ne peuvent achever, nous demandons qu'il soit sanctifié, c'est-à-dire reconnu et acclamé comme saint par toute créature. Si Dieu était connu autant que l'intelligence humaine est capable de le connaître, son nom ne serait jamais prononcé qu'avec un respect profond, un immense amour et une inaltérable reconnaissance. Il est le nom de Celui qui règne au plus haut des cieux et devant qui la créature doit s'agenouiller dans le sentiment d'une adoration sans bornes, il est le nom du Père qui tous les jours nous comble de bienfaits. Et cependant il est méconnu, il est même blasphémé ; l'homme aveugle et ingrat, le prononce comme un nom vulgaire, il n'a pas la moindre idée de ses devoirs envers ce nom sacré, et la manière dont il le prononce est souvent un outrage à la divinité. Demandons à Dieu que son nom soit véritablement sanctifié, que toute la terre rende hommage à sa grandeur et ayons l'intention, toutes les fois que nous le prononçons, de réparer, autant que nous le pouvons, les irrévérences et les blasphèmes dont se rendent coupables les mauvais chrétiens et les impies.

DEUXIÈME DEMANDE

QUE VOTRE RÈGNE ARRIVE.

Le trône de Dieu est inébranlable, tous les hommes bon gré, mal gré, sont soumis à son sceptre, pourquoi donc

demandons-nous que le règne de Dieu arrive? N'est-il pas éternel? Ne doit-il pas, jusqu'à la fin des temps, dominer les événements humains et les conduire selon les décrets de son immuable Providence?

Oui, le règne de Dieu s'étend jusqu'aux extrémités du monde, pas une seule créature ne peut lui échapper; aussi, par cette seconde demande de l'oraison dominicale, nous déclarons nous associer et nous soumettre aux vues de la Providence dans le gouvernement des choses.

Mais Dieu ne veut pas régner sur des esclaves courbés sous le joug de la crainte et accablés sous le poids de sa colère, il veut que son empire soit accepté avec amour afin qu'il puisse gouverner en père plutôt qu'en maître. Pour cela il est nécessaire que les pécheurs se convertissent, qu'ils reconnaissent la vérité de cette parole « mon joug est doux et mon fardeau est léger (1).» Nous demandons que les âmes se soumettent au règne de Dieu, que son empire s'étende tous les jours sur les peuples qui ne le connaissent pas encore, que l'humanité entière acclame le Roi éternel des siècles.

Le règne de Dieu, dit saint Thomas, est le règne de la parfaite justice et de la vraie liberté.

TROISIÈME DEMANDE.

QUE VOTRE VOLONTÉ SOIT FAITE SUR LA TERRE COMME DANS LE CIEL.

Dieu veut notre salut éternel; il ne nous a créés que pour cette fin; il veut par cela même que nous accomplissions les commandements qui sont les seuls moyens d'arriver à notre fin bienheureuse.

1 Matth. IX, 30.

Remarquons avec saint Thomas que l'oraison dominicale ne dit pas : *Faites votre volonté* ni *faisons votre volonté*, mais bien *que votre volonté soit faite*. Il y a dans ces simples mots toute la théorie du salut éternel, dont les deux causes sont, la grâce divine et la volonté de l'homme. Nous devons donc tenir compte, dans une juste mesure, de ces deux éléments et nous appuyer sur la grâce sans négliger les efforts de la volonté. Dieu, dit saint Thomas après saint Augustin, Dieu qui a créé l'homme sans l'homme, ne le justifiera pas sans son concours. Si Notre-Seigneur avait dit, dans l'oraison dominicale, *faites votre volonté*, il eut laissé dans l'ombre le concours nécessaire de la volonté de l'homme ; s'il avait dit : Faisons votre volonté, il n'eut pas fait la part légitime de la grâce divine. Mais par ces paroles « que votre volonté soit faite » il assigne leur vrai rôle aux deux causes du salut.

Dieu veut que nous nous élevions à la dignité dans laquelle il nous avait créés. Grâce à la justice originelle, l'âme dominait les puissances inférieures et aucune révolte des sens ne troublait la paisible suprématie de la raison. Mais, après le péché, les sens se sont insurgés contre la raison, l'homme a entendu une voix qui lui a fait oublier les prescriptions divines, et la chair a usurpé le domaine de l'esprit. Or, Dieu veut que l'esprit se soumette à ses commandements et que la chair obéisse à l'esprit, que sa volonté soit respectée sur la terre, c'est-à-dire d'après saint Thomas, dans les sens, comme au ciel, c'est-à-dire comme dans l'esprit fidèle aux impressions divines. Cette régénération ne sera complète que dans la patrie, mais elle commence dans l'exil : telle est la volonté divine.

QUATRIÈME DEMANDE.

DONNEZ-NOUS AUJOURD'HUI NOTRE PAIN QUOTIDIEN.

Jusqu'à présent l'oraison dominicale n'a fait mention que des biens spirituels : la quatrième demande a pour objet les biens temporels.

Nous sommes naturellement portés à les désirer avec trop d'ardeur, aussi Notre-Seigneur en nous ordonnant de demander *le pain de chaque jour* reconnaît ce qu'il y a de légitime dans ce désir et réprime les excès dans lesquels nous tombons si facilement au sujet des biens de la terre.

Par le mot dont il s'est servi « pain quotidien » Notre-Seigneur nous enseigne à nous contenter de biens nécessaires à notre état et à notre condition. C'est un désordre que de désirer des choses disproportionnées avec notre situation, et, pour le dire en passant, c'est un mal qui ronge une société où personne n'est content de ce qu'il est ni de ce qu'il possède. Si tous ne réclamaient que leur pain quotidien, nous n'entendrions pas ces cris qui sont la grande préoccupation du présent et la menace de l'avenir.

Nous ne pouvons désirer que les biens auxquels nous avons droit, il nous est défendu de convoiter ceux d'autrui, voilà pourquoi Notre-Seigneur a dit *notre* pain : désirons ce qui est à nous et non ce qui appartient aux autres.

Il faut les désirer avec modération, ne pas leur donner dans notre cœur une place qu'ils ne méritent pas ; Jésus-Christ a voulu restreindre nos désirs au pain quotidien c'est-à-dire aux choses nécessaires.

Le pain quotidien est aussi le pain eucharistique et cette autre nourriture dont il est écrit : « L'homme ne « vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui « tombe des lèvres de Dieu ». (1) Désirons de tout notre cœur ces aliments célestes et le pain matériel de chaque jour nous sera donné par surcroît.

CINQUIÈME DEMANDE.

PARDONNEZ-NOUS NOS OFFENSES, COMME NOUS LES PARDONNONS A CEUX QUI NOUS ONT OFFENSÉS.

Cette demande nous rappelle d'abord notre triste condition de pécheur puisqu'elle contient l'aveu de nos fautes. Elle nous exhorte à la crainte des jugements de Dieu et elle nourrit dans nos cœurs l'inestimable vertu d'humilité. Mais en même temps elle réveille notre espérance. Malgré le nombre et l'énormité de nos fautes, ne désespérons jamais de la miséricorde d'un Dieu qui nous invite lui-même à implorer le pardon assuré d'avance au repentir et à la bonne volonté. Il y met une condition, c'est que nous pardonnions à ceux qui nous ont offensés. Ce n'est que la stricte justice. Dieu nous traitera comme nous traitons nos frères ; il ne nous pardonnera que si nous leur pardonnons.

SIXIÈME DEMANDE.

NE NOUS INDUISEZ PAS EN TENTATION.

Nous ne demandons pas de ne pas être tentés car la tentation est une occasion de mérites, mais nous prions Dieu de ne pas nous laisser succomber à la tentation.

1. Matth. IV, 4.

Saint Thomas rappelle ici la doctrine exposée plus haut sur la tentation ; nous n'y reviendrons pas.

Comment Dieu peut-il nous induire en tentation ? En nous refusant, à cause de nos péchés, les grâces nécessaires pour résister. Nous le supplions donc de ne pas avoir égard à nos fautes et de ne pas nous abandonner lorsque notre courage chancelle, de nous donner la lumière qui nous montre la voie et la ferveur capable de surmonter la tentation.

SEPTIÈME DEMANDE.

MAIS DÉLIVREZ-NOUS DU MAL.

Cette demande est générale ; nous prions Dieu de nous délivrer de tout mal ; péché, maladie, affliction de toute nature. Les demandes qui précédent ne font mention que du péché ; celle-ci, par conséquent, semble avoir pour objet spécial les afflictions, et douleurs, dont la vie est remplie.

Dieu nous en délivre de quatre manières, dit saint Thomas.

Premièrement; en nous épargnant les malheurs que nous ne pourrions pas supporter. Les âmes saintes sont parfois cruellement éprouvées, mais comme un médecin habile ne donne à un malade que des remèdes proportionnés à ses forces, Dieu ménage les afflictions qu'il envoie à ses élus et ne les associe à la passion de son Fils que dans la mesure de leur courage.

Secondement ; en nous consolant dans nos angoisses. Il est des malheurs auxquels aucune force humaine, dit saint Thomas, n'est capable de résister. Dieu vient alors alléger le fardeau, il nous donne la résignation, la soumis-

sion à sa volonté adorable, et, dans la nuit sombre qui s'est faite sur notre vie, il allume une lumière qui se lève comme l'aube des jours meilleurs et qui s'appelle l'espérance.

Troisièmement ; en nous accordant des grâces surnaturelles si pénétrantes qu'elles nous font presque oublier les épreuves auxquelles il a cru devoir nous soumettre. On est étonné de la joie des martyrs au milieu des plus affreux supplices ; on ne s'explique pas l'héroïsme de ces âmes qu'aucune souffrance n'a pu abattre et qui se riaient de l'impuissance des tyrans. Dieu les soutenait dans la lutte et les joies divines dont il les inondait les rendaient comme insensibles aux morsures de la douleur. Pendant son supplice, saint Étienne voyait le ciel ouvert et le Fils de l'homme assis à la droite de Dieu. (1) C'est ainsi que Dieu console les âmes éprouvées et, comme au premier martyr, il leur montre le ciel où les attend la récompense de la fidélité et la palme de la victoire.

Quatrièmement enfin, Dieu nous délivre du mal en le transformant. Les malheurs de ce monde ne sont qu'un mal relatif et la Providence y dépose les germes de notre bonheur futur. Il est sans doute des larmes bien amères qu'aucune main humaine ne peut essuyer, mais une parole divine, acceptée avec amour et résignation, calme les douleurs les plus poignantes ; Bienheureux ceux qui pleurent parce qu'ils seront consolés.

LA SALUTATION ANGÉLIQUE.

C'est une pieuse coutume de réciter la salutation angélique après l'oraison dominicale ; aussi,pour se conformer

1. Act. VII, 55.

à cet antique usage, saint Thomas commente les paroles de l'ange immédiatement après la prière enseignée par Notre-Seigneur.

Nous nous reprocherions de passer sous silence une dévotion si douce au cœur du chrétien, si utile aux âmes intérieures ; et nous saisissons avec empressement l'occasion que nous offre saint Thomas de recommander sa dévotion à Marie et de raconter quelques-unes des ineffables grandeurs de la bienheureuse Vierge.

L'ange s'adressant à Marie lui dit : *Ave*, je vous salue. Saint Thomas remarque que c'est pour la première fois depuis le commencement des siècles qu'une créature humaine fut saluée par un ange. Quand un ange faisait à un homme l'honneur de lui apparaître, l'homme s'inclinait profondément devant l'envoyé de Dieu. C'était son devoir, car l'ange lui était supérieur au triple point de vue de la dignité personnelle, de la familiarité avec Dieu et de la plénitude de la grâce. L'ange, esprit pur, était infiniment supérieur à l'homme, esprit enchaîné dans des liens corporels : l'ange jouissait de l'amitié de Dieu ; l'homme au contraire chassé de l'Eden était courbé sous le poids de la colère divine et il fuyait Dieu ; l'ange baigné dans les flots de la lumière surnaturelle y puisait la splendeur et l'éclat de la gloire, l'homme n'en avait que quelques pâles reflets mêlés de beaucoup d'obscurités ; il n'est donc pas étonnant qu'il s'inclinât devant un être si supérieur à tant de titres. Mais ces rapports séculaires de la nature humaine et de la nature angélique furent changés quand, pour la première fois, l'ange rencontra une créature humaine qu'il dût saluer. Marie, en effet, est supérieure à l'ange au triple point de vue qui autrefois soumettait l'homme à l'ange.

Si elle n'est pas, comme l'ange un esprit pur, elle a une prérogative qui l'élève infiniment au dessus de la pureté et de la perfection angélique : la prérogative de la maternité divine. L'ange est une créature idéale que nous entrevoyons dans l'azur ; notre imagination nous le dépeint comme la plus haute expression de la grâce et de la beauté. Mais que sont les perfections angéliques auprès du privilège inénarrable de la maternité divine ? La pensée succombe sous le poids de tant de gloire. Une femme est la mère d'un Dieu ! Ah ! il n'est pas étonnant que l'ange l'ait saluée.

Avant Marie, l'ange était supérieur à l'homme au point de vue de la sainte familiarité avec Dieu, mais quelle intimité peut être comparée à celle qui unit une mère à son enfant ? Cette ineffable union a été celle de Marie avec son Dieu ; l'ange l'a proclamée en saluant Marie : *Ave.*

La plénitude de la grâce accordée à Marie surpasse tous les dons que Dieu a daigné faire aux anges et aux hommes. La grâce de Marie, en effet, a rejailli sur le monde entier puisque c'est par elle que la grâce du Christ nous a été donnée ; elle est donc avec Notre-Seigneur, la seule créature dont la plénitude se soit répandue sur toutes les générations. Aussi, après l'avoir saluée, l'ange se hâte de dire : *gratia plena,* vous êtes pleine de grâce, et il ajoute : *le Seigneur est avec vous.* Cette parole, dit saint Thomas est la plus grande qui se puisse entendre, car, en la prononcant l'ange affirmait la manière ineffable dont Dieu était avec Marie, c'est-à-dire comme un fils avec sa mère.

« Vous êtes bénie entre toutes les femmes. » Dieu au commencement avait béni toute créature, mais la désobéissance d'Adam avait changé en anathèmes les béné-

dictions des premiers jours. Dieu avait d'abord maudit séparément Ève et Adam, il avait ensuite lancé une malédiction commune sur le couple chassé de l'Eden.

Et voici qu'un ange annonce à Marie qu'elle est bénie entre toutes les femmes ! La bénédiction annoncée par l'ange a détourné de la tête de Marie l'effet de la triple malédiction originelle.

Dieu avait dit à Ève à quel prix elle achèterait la gloire de la maternité, mais cette malédiction ne devait pas même effleurer Marie car, par un privilège inouï, elle n'a pas cessé d'être vierge.

Dieu avait condamné Adam à arroser de ses sueurs une terre qui ne produirait que des ronces et que des épines, Une terre plus maudite encore que celle que nous foulons aux pieds, c'est notre cœur où les germes de tous les vices ont poussé de si profondes racines. L'âme de la glorieuse Vierge a été une terre bénie dont les parfums montaient vers Dieu comme l'encens.

Dieu avait dit à Adam et à Ève qu'ils retourneraient en poussière ; le corps de Marie fut porté dans le ciel par les anges. L'horreur et l'humiliation du tombeau ne convenaient pas à celle dont l'ange avait dit qu'elle était bénie entre toutes les femmes.

« Et le fruit de vos entrailles est béni. » En mangeant du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, Ève crut se rendre semblable à Dieu, mais au contraire elle effaça les traits les plus fidèles de la ressemblance divine. Le fruit de Marie peut seul nous donner ce que la première femme chercha en vain sur l'arbre de la science du bien et du mal. En nous unissant à Notre-Seigneur nous devenons semblables à Dieu dont la grâce nous élève à un rang divin et dont la gloire contemplée face à face nous

rendra bienheureux pendant l'éternité. Ève se laissa séduire par les jouissances trompeuses que lui promettait le fruit défendu, car, dit la Sainte-Ecriture, il paraissait doux à manger (1) mais elle n'y trouva qu'amertume, douleur et déceptions. Il n'en est pas de même du fruit de la Vierge Marie, il est le pain des anges descendu du ciel, il a une plénitude de saveur qui comble nos désirs (2) et celui qui le mange a la vie éternelle. La beauté du fruit défendu avait charmé le regard de la première femme, mais une cruelle expérience lui avait appris que cet éclat était éphémère ; le fruit de la bienheureuse Vierge est la splendeur de la gloire de Dieu, le plus beau des enfants des hommes ; tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu sont cachés en lui (3). Allons cueillir ce fruit qui communique la vie éternelle, prenons-le dans les bras de Marie, il nous donnera tout ce qu'Ève avait inutilement demandé au fruit défendu, car il est à jamais béni et quiconque mange de ce fruit participe aux bénédictions dont Dieu l'a comblé.

Tel est le commentaire de saint Thomas sur la salutation angélique : il contient tous les principes d'une dévotion solide et éclairée envers Marie.

Récitons souvent ces deux prières, « l'oraison dominicale et la salutation angélique » les plus belles qui aient jamais été enseignées aux hommes ; élevons notre cœur vers le Père qui est au ciel et mettons-nous sous la protection de celle qu'il a établie la dispensatrice de ses grâces.

L'oraison dominicale est la prière de tous les chrétiens

1. Genes, III, 6.
2. Sap. XVI, 20.
3. Coloss. II, 3.

des commençants comme des parfaits et même dans les états de la plus sublime contemplation il faut en revenir toujours à l'oraison dominicale, récitée ou méditée : « Je suis remplie d'étonnement, dit sainte Thérèse, voyant qu'en si peu de paroles toute la contemplation et la perfection est comprise, en sorte qu'il semble que nous n'ayons pas besoin d'autre livre, mais seulement d'étudier en celui-là, car ici Notre-Seigneur nous a enseigné toute la manière d'oraison et de haute contemplation que nous pouvons avoir depuis les premiers commencements jusqu'à l'oraison de quiétude et d'union » (1).

1. Le chemin de la perfection, ch. XXXVII.

CHAPITRE III

LA MÉDITATION

On ne doit jamais abandonner l'exercice de la prière vocale, même dans les états de la plus sublime contemplation (1). La raison en est facile à comprendre. La grâce, en effet, ne détruit pas la nature, et l'homme exprime naturellement, par des signes sensibles, les émotions et les pensées de son âme. Parmi tous les signes qui traduisent le plus fidèlement les phénomènes internes, la parole est le plus naturel, le plus expressif et le plus clair. Un chrétien rempli de l'amour de Dieu fera jaillir de ses lèvres, comme malgré lui, soit les formules consacrées par la tradition, soit ces paroles rapides et ardentes qui montent vers le ciel comme un trait enflammé et qu'on appelle « oraisons jaculatoires. »

Cependant les maîtres de la vie intérieure enseignent la supériorité de la prière mentale sur la prière vocale.

La forme ordinaire de la prière mentale *est la méditation.*

1. Nous disons *dans les états* de contemplation, et non dans l'acte même de la contemplation.

La méditation est l'acte de l'esprit qui s'arrête devant un sujet déterminé et le considère attentivement pour s'en pénétrer. Dans son admirable livre « Le château de l'âme » où elle a décrit les états d'oraison avec tant de sagesse et de sûreté, sainte Thérèse nous apprend que la méditation est la porte qu'il faut franchir si l'on veut entrer dans les voies surnaturelles extraordinaires (1). Mais ne l'oublions pas, car c'est un point fort important, ces voies extraordinaires ne sont pas la sainteté, et une âme peut très bien s'élever à une perfection très haute en restant dans les limites de la méditation commune.

La méditation éclaire l'intelligence et elle alimente la flamme de la charité, elle est donc nécessaire à quiconque aspire à la perfection dont les conditions premières sont la connaissance et l'amour de Dieu.

Il y a plusieurs manières de connaître et d'étudier Dieu, mais le caractère spécifique de la connaissance de Dieu dans la méditation, c'est de faire converger tous les rayons de lumière vers un but unique : l'augmentation de l'amour. L'homme intérieur n'étudie pas Dieu, comme le philosophe, ni même comme le théologien, non ; il n'a qu'une préoccupation : connaître toujours mieux pour aimer toujours davantage. L'amour est donc le but principal qu'on se propose dans la méditation, mais ce but ne peut être atteint que par la connaissance de Dieu, car c'est une loi qui ne souffre aucune exception : il est impossible d'aimer ce que l'on ne connaît pas. Les études théologiques, fortes et solides, loin d'être un obstacle à la piété et à la vie intérieure sont donc au contraire d'un puissant secours quand on leur donne une sage et prudente direction.

1. Premières demeures, ch. I.

La méditation est le premier degré de la vie contemplative et l'imagination y joue un rôle prépondérant. Pour faire une bonne méditation, il faut se représenter le sujet que l'on veut méditer comme un tableau qui se déroulerait sous nos yeux. Plus les couleurs seront vives plus aussi l'intelligence sera fortement saisie et le sujet de la méditation entrera plus profondément dans le cœur. Il faut donc quand on médite une scène de la passion de Notre-Seigneur, par exemple évoquer autant que possible les circonstances les plus propres à s'emparer de notre attention et à la captiver.

Que sont les paraboles évangéliques si non des tableaux où Notre-Seigneur incarne sa doctrine dans des images sensibles ? Il se servait de paraboles, dit saint Thomas (1), pour que les disciples comprissent mieux son enseignement et qu'il se gravât plus profondément dans leur mémoire.

Il ne faut donc pas repousser les images et les représentations sensibles (2), mais on doit en exclure tout élément de vaine curiosité et de complaisance inutile. Quand l'imagination a accompli, son œuvre c'est-à-dire quand elle a fortement imprimé dans l'intelligence et de l'intelligence dans le cœur le sujet de la méditation, on doit se laisser aller aux sentiments qui sont la conséquence naturelle de la considération. L'âme se sent alors toute pénétrée d'amour, et il est inutile de recourir à d'autres images, de faire de nouveaux efforts tant que dure ce mouvement affectueux. Il n'est nullement nécessaire du reste de l'éprou-

1. In. Matth. XII, 34.
2. Quand nous traiterons des oraisons extraordinaires nous verrons que les images n'y occupent pas, tant s'en faut, la même place que dans la méditation.

ver d'une manière sensible, il suffit que la volonté émue soit comme imprégnée d'amour, et, si les facultés sensibles ne sont pas atteintes, on ne doit pas s'en préoccuper. Quand le mouvement affectueux se ralentit on le ranime par des considérations nouvelles.

Les sujets qui s'offrent à nos méditations sont fort variés et l'on peut suivre dans le choix que l'on fait soit son attrait particulier soit les indications d'une direction éclairée. Les uns méditent plus volontiers sur les fins dernières, d'autres préfèrent une vertu spéciale telle que l'humilité ou la charité, ceux-ci aiment à lever leurs regards vers la majesté divine ; tous les sujets sont excellents si on en retire le fruit que doit produire la méditation : l'amour de Dieu. Il est bon de les varier et de ne pas s'en tenir toujours au même, mais il en est un qui plus que tous les autres s'impose à nos méditations, c'est le mystère d'un Dieu fait homme, Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Toutes choses égales, la supériorité des méditations ayant Notre-Seigneur pour objet se déduit de deux principes incontestables.

1° La méditation n'a, au fond, qu'un objet : Dieu, et qu'un but : nous faire grandir dans l'amour de Dieu. Que nous méditions sur la vertu d'humilité ou sur les fins dernières, c'est toujours de Dieu qu'il s'agit et nous ne voulons qu'une chose, l'aimer tous les jours davantage. Mais, dans la condition de notre nature, telle que Dieu l'a faite, il nous est impossible de nous élever directement à la connaissance des choses divines et nous sommes obligés de passer par les choses sensibles pour monter jusqu'à Dieu. C'est un principe constant de saint Thomas d'Aquin, basé sur ce fait indéniable ; l'homme est une intelligence incarnée. Or parmi les œuvres de Dieu, quelle est celle où la

divinité apparaît en caractères plus éclatants que dans le mystère de l'Incarnation du Verbe? Il nous donne un Dieu sensible, proportionné à notre nature puisqu'il s'est uni personnellement à l'humanité; il nous montre un Dieu vivant de notre vie, pleurant nos larmes, participant à toute les infirmités humaines, sauf le péché, où pourrons-nous mieux connaître Dieu que dans un mystère où il s'est mis, pour ainsi dire, à notre portée? Quel sujet est plus propre à enflammer notre amour que le spectacle d'un Dieu fait homme et mourant pour nous? Non, parmi tous les objets qui s'offrent à nos méditations, aucun n'est plus apte à réaliser le double but que nous nous proposons; connaître et aimer Dieu. Les mystères de Notre-Seigneur Jésus-Christ sont donc les sujets les plus utiles et les plus féconds.

2° Nous ne pouvons quelque chose dans l'ordre surnaturel que par la grâce : or, dit saint Thomas (1), c'est par l'humanité du Christ que la grâce arrive jusqu'à nous, par conséquent plus nous approcherons de cette humanité sainte, plus nous nous approcherons de la source d'où la grâce a découlé sur le monde et plus nous serons plongés dans les flots de vie surnaturelle. Quand donc nous méditons sur la passion de Notre-Seigneur et que, par la pensée, nous nous tenons au pied de la Croix avec Marie, saint Jean et Marie Madeleine, nous sommes au cœur même du christianisme, et, près de cet ardent foyer, notre âme s'éprendra d'amour plus facilement qu'en méditant sur tout autre sujet.

Si l'on nous demande comment il faut pratiquer ces méditations sur les mystères de Notre-Seigneur, nous répon-

1. III a. p., XXVII, a. 5.

drons qu'ici encore il n'y a pas de règle absolue et que chacun peut suivre son attrait. Cependant il est tout naturel et il est sage de suivre en cela les indications de la Sainte Église et de méditer sur les mystères du Christ à mesure que la liturgie nous les présente. On méditera donc sur la naissance de Notre-Seigneur le jour de Noël, et sur sa résurection pendant les fêtes de Pâques. Cette soumission à la pensée de l'Église disposera Notre-Seigneur à nous accorder les grâces particulières attachées aux fêtes catholiques. Nous lirons avant tout l'Évangile, il est évident qu'aucune lecture n'est plus profitable.

Mais nous ne nous contenterons pas de lire, dans l'Évangile, le récit des principaux mystères, nous lirons aussi avec un recueillement profond et une foi vive toutes les paroles de Notre-Seigneur et surtout le sublime sermon sur la montagne. Nous serons difficiles sur le choix des livres qui nous aident à comprendre et à goûter l'Évangile et nous préférerons, à tous les autres, les sermons de Bossuet, ses élévations sur les mystères et ses méditations sur l'Évangile.

La méditation des divins mystères de Notre-Seigneur est le devoir de toutes les âmes intérieures non-seulement de celles qui commencent mais aussi de celles que Dieu élève à la plus haute contemplation. On tomberait dans une erreur fort préjudiciable si l'on s'imaginait que la sainte humanité de Notre-Seigneur n'est pas un sujet assez spirituel et que la divinité considérée en elle-même est un objet plus digne de nos oraisons. Que l'on comprenne notre pensée. Nous sommes bien éloignés de condamner la méditation sur Dieu et sur les attributs divins, nous dirons même tout à l'heure les avantages que l'âme peut en retirer; nous combattons seulement la tendance de certaines

âmes qui croient déroger à la dignité de l'oraison en méditant sur l'humanité du Christ. Cette erreur inqualifiable levait déjà la tête au temps de sainte Thérèse, elle exerçait les plus grands ravages au XVIIe siècle.

Voici comment s'exprime sur ce sujet un des plus grands docteurs de la vie spirituelle, la sainte réformatrice du Carmel.

« Vous croirez aussi peut-être que celui qui jouit de « choses si hautes (les oraisons extraordinaires) ne méditera plus dans les mystères de la sainte Humanité de « Notre-Seigneur, d'autant qu'il s'exerce totalement dans « l'amour. C'est une matière dont j'ai traité amplement autre « part, où *quoique j'ai été contredite*, et qu'on m'ait dit « que je ne l'entends pas, pource que ce sont des voies « par lesquelles Notre-Seigneur conduit les âmes, et que « lors qu'on a passé l'état des commençants, il est meil- « leur de traiter des choses de la Divinité et de fuir les cor- « porelles, si est-ce *qu'ils ne me feront jamais croire que « ce soit un bon chemin.*

« Possible que je m'abuse, et que nous disions tous la « même chose ; mais j'ai vu que le diable me voulait trom- « per par cette voie, si bien qu'ayant tant d'expérience en « cela, je pense que, bien que je l'ai dit plusieurs fois, il « sera encore à propos de le redire ici, afin que vous y « preniez garde de près. Et considérez que j'ose bien vous « dire que vous ne croyez point celui qui vous enseignera « autre chose.

« Quelques âmes aussi croiront qu'elles ne peuvent pen- » ser en la Passion de Notre-Sauveur, et moins encore en « la sainte Vierge et en la vie des saints dont la mémoire « nous apporte tant de profit et nous donne tant de cou- « rage. Pour moi je ne puis comprendre à quoi elles

« pensent, se retirant ainsi de toutes les choses corporelles, « parce que d'être toujours embrasé d'amour, cela est « propre aux esprits angéliques, et non pas à nous qui « sommes détenus dans la prison de ce corps, mortels, qui « avons besoin de traiter, de penser et d'avoir la compa- « gnie de ceux qui vivant dans cette chair corruptible ont « fait des œuvres si héroïques pour Dieu. Combien plus, « je vous prie, devons-nous ne nous point séparer, de pro- « pos délibéré de tout notre bien et remède, qui est la « très sacrée Humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

« Et quant à moi je ne puis me persuader qu'ils le « fassent, mais c'est plutôt qu'ils ne s'entendent pas ; et « ainsi ils se nuisent et encore aux autres. Au moins je les « assure qu'ils n'entreront point dans ces deux dernières « demeures (union spirituelle, visions intellectuelles), « parce que, s'ils perdent le guide qui est Notre-Seigneur « Jésus-Christ ils s'écarteront du chemin et ce sera beau- « coup s'ils demeurent dans les autres avec assurance. « Car le même Seigneur dit qu'il est la voie et la lumière « et que personne ne peut aller à son père si ce n'est par « lui, et que celui qui le voit, voit son Père (1). »

Ces paroles sont décisives et la haute autorité de sainte Thérèse doit couper court à toute discussion. La sainte, on le voit, base sa doctrine sur le principe que nous avons rappelé tout à l'heure savoir que notre condition de créatures *détenues* dans la prison de ce corps mortel ne nous permet pas de nous affranchir des choses sensibles. Du reste la déclaration de Notre-Seigneur lui-même suffit pour montrer combien est fausse la doctrine de ceux qui

1. *Le Château de l'âme*, ch. VII-VI[e] demeure; traduction du R. P. Cyprien de la Nativité.

prétendent aller à Dieu en s'éloignant de Celui qui a dit : « Je suis la voie (1). »

Personne n'aura la témérité de soutenir que le grand apôtre ignorait les états extraordinaires et que son oraison était celle des commençants, or le nom de Notre-Seigneur revient à tout moment dans ses épîtres, il prêche sans cesse la nécessité de l'union avec le Christ, il va même jusqu'à dire qu'il ne connaît que lui non pas le voyant en Dieu « par des vues confuses et générales, mais distinctement et expressément comme *crucifié* (2). »

Le doute n'est donc pas possible, quiconque néglige, de propos délibéré, l'humanité sainte de Notre-Seigneur s'égare et ne prend pas la seule voie qui mène à Dieu.

Est-ce à dire qu'il soit inutile de méditer sur la Divinité, c'est-à-dire sur Dieu considéré en lui-même ou dans ses attributs de puissance, de sagesse, de justice, de beauté, de miséricorde, de bonté. Oh ! loin de là. Ces méditations au contraire sont admirablement propres à exciter à l'amour envers un Dieu si grand et si bon, et à l'humilité à la pensée de ce que nous sommes auprès de lui.

Comme toute chose sérieuse la méditation exige une préparation. On distingue la préparation éloignée, la préparation prochaine, et la préparation immédiate. La préparation éloignée consiste dans la pureté de conscience, la pratique de la vertu, le recueillement habituel, l'exercice fréquent de la présence de Dieu.

La préparation prochaine n'est autre que le choix du sujet et des diverses parties de la méditation. Chacun ici suit son attrait ou les avis de son directeur. Le choix se fait la veille, vers le soir. On arrête le sujet sur lequel on

1. Joa XIV, 6.
2. Bossuet: Instruction sur les états d'oraison, l. II. § 6.

veut méditer, on tâche de prévoir d'une manière générale, les principaux développements de la méditation et la résolution pratique qui la termine.

La préparation immédiate a lieu au moment même où l'on entre en oraison. On commence par se mettre en présence de Dieu. C'est un point fort important car la pensée de la présence de Dieu est bien propre à nous recueillir et à exciter en nous les sentiments d'une profonde humilité en face de la grandeur de Dieu. On invoque les lumières de l'Esprit-Saint en s'efforçant de se convaincre que, sans les secours d'en haut, on est incapable de la moindre attention aux choses divines, et l'on commence ensuite la méditation du sujet arrêté la veille.

Vers la fin de la méditation, on choisit une pensée que l'on conserve pendant la journée comme souvenir de l'oraison que l'on vient de faire et l'on prend la résolution de pratiquer quelques actes de vertu en rapport avec la méditation.

Combien de temps faut il consacrer à la méditation ? Cette question n'a d'importance que pour les personnes qui vivent dans le monde, car pour celles qui sont dans les cloîtres, la règle en décide.

Saint François de Sales conseille de faire une heure de méditation chaque jour (1) : mais il est difficile de déterminer un temps précis. Cela dépend, en effet, d'une foule de circonstances dont il faut tenir compte. Négliger, par exemple, ses devoirs d'état pour se livrer à l'exercice de la méditation ce serait bien mal comprendre la vie chrétienne et interpréter faussement les désirs de Dieu sur nous. Les personnes auxquelles leur situation ne permet

1. Introduction à *la Vie dévote*, 2e partie, ch. I.

pas de consacrer un certain temps à la méditation doivent se contenter de réciter le plus pieusement possible les prières en usage dans leur diocèse, vaquer ensuite aux occupations quotidiennes en les surnaturalisant par la pureté d'intention. Des oraisons jaculatoires et de fréquents élans du cœur vers le ciel tiendront lieu de méditation.

Si on a la libre disposition de son temps, que l'on fasse une heure ou une demi-heure de méditation tous les matins ; on doit du reste s'en rapporter en cela à la sagesse de son directeur. Que l'on ne s'imagine pas surtout que la méditation nous dispense de l'exercice de la vertu, et que tous nos devoirs sont accomplis quand le temps de la méditation est écoulé.

CHAPITRE IV

LA PURIFICATION PASSIVE SENSIBLE

Avant d'élever les âmes à la contemplation et de leur dévoiler ses plus intimes secrets, Dieu les fait passer par des épreuves terribles où elles achèvent de se purifier pour se rendre moins indignes des communications divines. C'est une crise infiniment pénible car l'âme jetée dans le creuset et privée de toute consolation sensible, se croit abandonnée de Dieu. Qu'elle se rassure cependant, Dieu ne l'abandonne pas. Il lui prépare au contraire des joies qui lui feront vite oublier les tristesse et les angoisses de l'épreuve.

Nous allons décrire les diverses phases de ces combats intérieurs auxquels les maîtres de la vie spirituelle ont donné le nom de *purification passive*.

La purification passive est sensible ou intellectuelle : nous ne nous occupons, dans ce chapitre, que de la purification passive *sensible*. Elle a une quadruple cause : cause matérielle, cause formelle, cause efficiente, cause finale.

La cause matérielle n'est autre que la partie sensible de l'âme. Les affections, les désirs, les craintes, la vie infé-

rieure, en un mot, tel est le sujet sur lequel s'exerce la purification passive sensible.

La cause formelle consiste dans la privation des douceurs spirituelles. L'âme, en apparence délaissée, est en proie à des désolations et à des sécheresses continuelles et elle languit dans les ténèbres d'une nuit profonde. Dieu autrefois la portait dans ses bras et lui faisait surmonter sans effort les difficultés de la vie intérieure, aujourd'hui seule et délaissée, elle est abreuvée d'amertume, les épines, ont succédé aux fleurs, les délices passées ont fait place aux souffrances, les tentations surgissent et les consolations ont disparu. Tandis qu'elle est intérieurement fortifiée par la grâce qui lui donne le courage de supporter vaillamment ses épreuves, elle se croit appauvrie parce qu'elle a perdu les faveurs sensibles des premiers jours.

La cause efficiente de la purification passive, sensible, c'est Dieu ; Dieu toujours infiniment bon et miséricordieux quoiqu'il semble parfois sévère et même irrité. Il veut en effet consommer l'œuvre de la perfection de son élu et le disposer à une union ineffable ; il lui retire donc des consolations nécessaires autrefois, nuisibles aujourd'hui, et il lui apprend ainsi à ne pas confondre la vraie piété et la vertu solide avec la ferveur sensible des commençants. « Je vous ai donné du lait comme à des enfants, disait « l'apôtre à des Corinthiens, car vous ne pouviez pas sup- « porter une autre nourriture (1). » Dieu donne le lait des consolations spirituelles à ceux qu'il veut attirer dans les voies intérieures, mais, quand ils ont grandi, il leur offre un aliment plus fort (2).

Saint Bonaventure a merveilleusement décrit cette con-

1. I Cor. III, 2.
2. *Perfectorum est solidus cibus. Hebrœ*, V, 14.

duite de Dieu dans le gouvernement des âmes. Le Dieu bon dont les délices sont, d'être avec les enfants des hommes, dit le docteur séraphique, accorde volontiers les joies surnaturelles aux chrétiens qui essayent leurs premiers pas dans la perfection. Mais hélas ! Quelques-uns trop fiers de ces consolations divines sont exposés à mépriser ceux qui sont moins favorisés, ils recherchent les louanges des hommes et ils usurpent une gloire qui n'appartient qu'à Dieu. Aussi, Dieu qui sait combien l'épreuve est nécessaire, nous prépare des tentations et des luttes après nous avoir accordé les faveurs célestes dont le souvenir nous soutiendra au moment du danger. C'est ainsi que les fils d'Israël savourèrent d'abord, dans le désert, la manne descendue du ciel et qu'ils y puisèrent la force pour les combats.

La purification passive sensible a pour cause finale, c'est-à-dire pour but, la soumission parfaite des puissances inférieures à la partie supérieure de l'âme. Il faut que les facultés sensibles passent par le feu d'une purification ardente, pour ne pas troubler plus tard, par leurs mouvements impétueux, la douceur et le calme de l'union divine. Cette union s'opère principalement dans les puissances supérieures, cependant si les facultés sensibles n'étaient pas absolument soumises, elles pourraient entraver l'action de la grâce et compromettre le succès des opérations surnaturelles.

C'est surtout lorsqu'on se place à ce dernier point de vue que l'on comprend la nécessité de la purification passive sensible. Il est fort difficile en effet de démêler, dans les émotions de la piété sensible, la part qui revient à la grâce, à la nature ou même à l'ange des ténèbres. Souvent on se croit comblé de faveurs surnaturelles parce que l'on savoure de grandes joies sensibles, et on est loin de se dou-

ter que toutes ces prétendues communications divines sont l'effet d'une impressionnabilité maladive ou peut-être d'une ruse de démon.

Les délectations sensibles, dit saint Thomas (1), sont bonnes ou mauvaises, selon les causes qui les engendrent, les effets qu'elles produisent et les actes auxquels elles nous disposent, or, même quand il s'agit des émotions vraies, bonnes en elle-mêmes et venant de Dieu, la purifications passive est nécessaire. Voici les excellentes raisons que donnent les maîtres de la vie intérieure.

1° Nous ne devons pas les estimer plus qu'elles ne le méritent, car elles sont accordées aux imparfaits, parfois même à ceux dont il est écrit : Tous ceux qui disent Seigneur ! Seigneur ! n'entreront point dans le royaume des cieux (2).

« La charité est cachée au fond de l'âme, dit Thau-
« lère (3), et c'est à cause de la grande difficulté qui se
« rencontre à la découvrir dans le prochain, que Dieu
« nous défend de juger sévèrement les autres. Quant aux
« œuvres ou aux effets de l'amour, ils paraissent quelque-
« fois extraordinaires, comme dans une joie extrême, dans
« une dévotion fervente ou dans quelques chose de sem-
« blable; mais ce n'est pas là ce qu'il y a toujours de
« meilleur et de plus désirable, puisque ces signes exté-
« rieurs se peuvent rencontrer sans la véritable charité,
« et que la nature a souvent coutume de verser en nous
« ces douleurs et ces plaisirs, ou que Dieu permet même
« à l'esprit méchant de les exciter en l'homme, afin de
« lui attirer une estime qu'il ne mérite pas. Ce n'est donc

1. Iª 2ᵃᵉ. q. XXXIV, a. 1,
2. Matth. VII, 21
3 Institutions, ch. XVIII.

« pas celui en qui on en découvre davantage qu'on doit « estimer le plus saint. Il faut examiner soigneusement si « c'est Dieu qui nous comble de ces faveurs et pourquoi il « nous les accorde, parce que souvent sa miséricorde ne « donne ces consolations que pour encourager l'homme à « s'élever à une plus grande perfection, et pour le conser- « ver dans la sainteté de sa vie. C'est pourquoi, lorsque « celui à qui il avait accoutumé de départir ses dons, s'a- « vance dans la parfaite charité, il lui retire peu à peu la « jouissance de ces douceurs. »

La suppression des douceurs spirituelles est donc souvent une preuve de l'avancement dans la charité parfaite, et par conséquent loin de s'en plaindre on doit au contraire s'en réjouir et s'efforcer de produire les actes d'un amour plus désintéressé.

2° Les faveurs divines sont, pour les commençants, un dangereux écueil car il leur est très facile de se laisser aller à des pensées de vaine complaisance où va se perdre leur vertu chancelante.

3° Quand les facultés sensibles n'ont pas été soigneusement purifiées, les consolations surnaturelles trop abondantes peuvent devenir un danger. N'oublions pas en effet que l'ennemi nous attaque toujours par les côtés les plus faibles et que les puissances inférieures de l'âme sont les plus exposées à ses coups. Les émotions même divines (c'est l'enseignement de saint Bonaventure) peuvent rallumer un feu mal éteint et nous apprendre, par une cruelle expérience, la nécessité d'une purification complète des puissances inférieures.

Les signes de la purification passive sensible sont faciles à reconnaître, car les âmes ainsi éprouvées ressentent un

dégoût profond, une sécheresse mortelle et une désolation inexprimable.

Ce dégoût, qu'il faut se garder de confondre avec la tiédeur (1) consiste, dit saint-Thomas (2), dans une tristesse accablante qui s'empare de notre être tout entier. L'exercice de l'oraison est laborieux et pénible, les distractions les plus étranges viennent assaillir à tout moment, le cœur glacé semble insensible à toutes les choses divines, partout les ténèbres et partout la nuit. L'âme se plaint, elle gémit et, elle s'écrie : « Quelle joie puis-je goûter maintenant, puisque je suis dans les ténèbres et que je ne vois pas la lumière du ciel ? » Mais qu'elle prenne courage et un ange lui dira comme à Tobie : sois forte, avant longtemps Dieu te consolera (3).

Le second caractère de la purification passive est une sécheresse telle que tous les germes divins qui autrefois s'épanouissaient et embaumaient l'âme des parfums du Ciel semblent désormais flétris. Dieu, pour faire avancer l'âme dans le chemin de la perfection, change la nature de ses communications qui, de sensibles qu'elles étaient, deviennent purement spirituelles.

La partie affective de l'âme demeure aride et désolée, mais, l'esprit fortifié par une nourriture plus substantielle se recueille et se rapproche de Dieu. La transition est fort pénible car l'âme privée des joies sensibles et peu habituée aux communications spirituelles ne goûte pas encore celles-ci et regrette les premières ; il en résulte une sécheresse

1. L'âme tiède abandonne les exercices de la piété, ou ne les fait que d'une manière languissante ; l'âme éprouvée y est toujours fidèle et les accomplit avec courage.

2. 2ᵉ, 2æ. q. 54, a. 2.

3. Tobie, v, 12-13.

profonde et un état d'impuissance qui fait cruellement souffrir (1).

La désolation intérieure, troisième caractère de la purification passive, est la douleur qui s'empare d'une âme ardemment éprise des choses célestes et qui se voit privée de toute consolation divine. L'âme prompte à la méditation et aux exercices de la piété n'éprouve cependant aucune joie sensible, elle est au contraire désolée comme une terre aride où ne descend pas la rosée du ciel. Elle émet des actes d'amour, elle se livre à la pratique de toutes les vertus, mais elle le fait avec effort parce qu'elle n'est pas secondée par les puissances inférieures. Elle n'est guidée que par la raison, elle n'est pas portée sur les ailes de la joie et des émotions surnaturelles. Semblable à un malade qui, s'il n'écoutait que ses dispositions passagères, ne prendrait aucune nourriture par ce que tout lui répugne, mais qui vaincu par la nécessité et par le désir de recouvrer la santé surmonte ses dégoûts, l'âme désolée accomplit les œuvres de la vie intérieure avec un grand découragement et une tristesse profonde. Durant tout le temps de la purification passive, elle mange son pain à la sueur de son front. Mais ce temps n'est pas perdu, c'est l'heure où le grain de blé meurt dans le sillon pour porter ensuite ses fruits (2).

« Quand le printemps est beau, dit saint François de « Sales (3),les Abeilles font plus de miel et moins de mou-

1. Quand les aridités intérieures ont pour cause non plus l'action de Dieu, mais les négligences dont se rendent coupables les âmes peu généreuses, il faut, pour couper le mal dans la racine, recourir à une surveillance minutieuse de tous les mouvements de l'imagination, du cœur et de la mémoire.

2. Joa XII, 24.

3. Introduction à *la Vie dévote*, 4e partie, ch. XIV.

« cherons, parce qu'à la faveur du beau temps elles s'a-
« musent tant à faire leur cueillette sur les fleurs qu'elles
« en oublient la production de leurs nymphes. Mais quand
« le printemps est âpre et nébuleux, elles font plus de
« nymphes et moins de miel ; car ne pouvant sortir pour
« faire la cueillette du miel, elles s'emploient à se peupler
« et à mutiplier leur race. Il arrive maintes fois, ma Phi-
« lothée, que l'âme se voyant au beau printemps des con-
« solations spirituelles, s'amuse tant à les amasser et sucer
« qu'en l'abondance de ces douces délices elle fait beau-
« coup moins de bonnes œuvres ; et qu'au contraire parmi
« les âpretés et stérilités spirituelles, à mesure qu'elle se
« voit privée des sentiments agréables de dévotion, elle
« en multiplie d'autant plus les œuvres solides, et abonde
« en la génération intérieure des vraies vertus de patience,
« humilité, abjection de soi-même, résignation et abné-
« gation de son amour-propre...... Oui, chère Philothée,
« en temps de sécheresse notre volonté nous porte au
« service de Dieu comme par vive force, et par conséquent
« il faut qu'elle soit plus vigoureuse et constante qu'en
« temps de tendreté. Ce n'est pas si grand cas de servir
« un prince en la douceur d'un temps paisible et parmi
« les délices de la cour ; mais de le servir en l'âpreté de
« la guerre, parmi les troubles et persécutions, c'est une
« vraie marque de constance et fidélité. »

Les directeurs doivent être fort attentifs à distinguer l'état de purification passive sensible, de l'état de tiédeur ou de quelque disposition naturelle à la tristesse. Dans le premier cas en effet, il ne faut pas se lasser d'encourager, de soutenir, de fortifier les âmes et de les assurer qu'elles sont dans la bonne voie, dans les deux autres cas au contraire on doit user de fermeté et de réprimandes chari-

tables mais sévères. Voici donc les signes certains auxquels on peut reconnaître la purification passive et ne pas la confondre avec la tiédeur.

1° Les âmes soumises à l'épreuve de la purification sont privées de toute consolation soit divine, soit humaine ; la raison en est évidente. Dieu qui laisse les âmes dans cette nuit profonde afin de les purifier et de les préparer à une union plus intime, ne permet pas que les consolations humaines viennent détruire son œuvre et rendre inutile le travail de sa grâce. Quand donc la désolation est universelle et que l'âme ne savoure aucune joie ni divine, ni humaine, c'est une preuve que l'œuvre de Dieu s'accomplit, car, si la sécheresse spirituelle avait pour causes les négligences, l'imperfection ou le péché, l'âme éprouverait un certain contentement en accomplissant des actes proportionnés aux tendances des puissances inférieures.

2° L'âme purifiée, garde habituellement la pensée de Dieu, les choses divines sont sa préoccupation ordinaire et les intérêts de la terre ne la touchent pas. La tristesse qui la remplit n'est donc pas le fait d'une disposition naturelle à la mélancolie. La mélancolie ne diminue en rien la séduction des choses du monde, elle leur prête au contraire un charme nouveau. Elle idéalise la réalité, elle lui donne les formes vagues et indécises du rêve, elle la transfigure dans les rayons d'une lumière éclatante et douce et elle la place dans une perspective dont les lointains et les mystères ajoutent encore aux attraits de la beauté idéale. L'âme s'attriste alors à la pensée que ses rêves ne se réaliseront jamais ; mais telle n'est pas la tristesse de l'âme éprouvée puisque les choses divines seules sont l'objet de sa préoccupation constante. On ne peut pas davantage l'attribuer à la tiédeur, car l'âme tiède est négligente

et peu soucieuse de ce qui regarde le service de Dieu.

3° Lorsque les sécheresses intérieures sont intermittentes c'est-à-dire lorsqu'elles alternent avec de fréquentes consolations spirituelles, elles sont alors une preuve que Dieu ne veut pas élever l'âme à l'union et à la contemplation. Il veut seulement la former à l'humilité et lui apprendre à réprimer les élans de la vie sensible. Quelles sont les âmes que Dieu laisse dans cet état, quelles sont celles qu'il appelle plus haut? C'est le secret du Père de famille qui distribua ses biens à ses serviteurs et qui donna à l'un cinq à l'autre deux talents (1).

Si nous voulons pénétrer plus avant dans les secrets divins et rechercher pourquoi l'un reçoit plus que l'autre écoutons les enseignements de saint Thomas : Il y a, dit-il (2), deux causes à la diversité des dons de Dieu ; une cause prochaine et une cause première. La cause prochaine est l'effort personnel plus grand dans un cas que dans un autre ; la cause première est le choix de Dieu. Voyez la différence profonde qui existe entre la cause universelle et la cause particulière. Celle-ci suppose toujours une matière sur laquelle elle doit exercer son action, et la diversité des matières détermine la diversité des actions. Mais si la cause particulière était assez puissante pour créer la matière qu'elle doit travailler, elle la ferait évidemment de telle sorte qu'elle fût apte à recevoir la forme voulue. C'est ainsi que Dieu, cause première, a créé tel homme capable de tel effort, parce qu'il voulait l'élever ensuite à tel degré dans l'ordre surnaturel.

N'oublions jamais cette sage et solide doctrine lorsque nous méditons les mystères de la grâce et la diversité des dons de Dieu.

1. Matth. xxv, 14-15.
2. In. Matth. xxv.

Nous avons énuméré plus haut les causes intérieures de la purification passive sensible. En général elles suffisent pour disposer l'âme à la contemplation, cependant Dieu y ajoute parfois des causes extérieures afin de mieux détacher encore le cœur de ses élus de tout ce qui n'est pas lui. Il leur retire alors les biens de la fortune, l'affection de leurs proches et de leurs amis, les honneurs et les dignités afin, qu'avec l'apôtre, ils ne se glorifient que dans la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ (1).

Tout l'homme, dit saint Thomas (2), puise sa gloire dans ce qu'il estime grand ; l'amitié des rois, la science, le pouvoir, la liberté et l'éclat des triomphes.

L'apôtre trouvait tous ces biens aux pieds de la Croix du Christ voilà pourquoi il ne cherchait pas d'autres gloires. La croix est en effet le signe de l'amitié du roi des rois mort par amour pour nous, elle est la clef de la science de la vie puisqu'elle nous livre le secret de nos destinées et des moyens pour y parvenir, elle est le sceau de la puissance du Christ qui, par elle, a attiré tout à lui, elle nous donne la vraie liberté en brisant les liens du péché, elle est enfin l'étendard du triomphe de Jésus-Christ sur le monde et de l'homme sur ses passions. Dieu éprouve ses élus par la perte des biens terrestres afin qu'ils comprennent l'immensité des trésors cachés dans la croix de Notre-Seigneur. Il les purifie encore par la main des hommes en laissant se déchaîner contre eux, les perfidies, les mensonges, les persécutions de toute sorte, et il réalise cette prophétie du Christ : A cause de mon nom, le monde entier vous haïra (3).

1. Galat. VI, 14. — Dieu envoie souvent aux saints de cruelles maladies qui font de leur vie un long martyre.
2. In. Gal. VI, lect. IV.
3. Matth. XXIV, 9.

L'espérance de recevoir un jour la récompense rend tolérables et même douces les tortures infligées par la purification passive. Les élus sèment dans les larmes, mais ils recueilleront dans l'allégresse, ils viendront portant avec joie les moissons qui leur auront tant coûté et, dans les extases de l'union, ils s'enivreront aux torrents des voluptés divines (1).

D'après tout ce qui précède il est facile de voir quels sont les effets de la purification passive sensible. Ces effets sont d'abord, la destruction de tous les germes mauvais de la nature et la prudence qui nous met en garde contre les fausses imaginations et les illusions du démon. Elle nous communique ensuite une grandeur d'âme héroïque, elle nous donne une connaissance expérimentale de notre faiblesse et de la puissance de Dieu, elle produit par conséquent une humilité inaltérable.

Si les racines de l'arbre sont amères, les fruits en sont doux, car ils s'appellent, la patience, la paix, la présence de Dieu, le désir de lui plaire, la pratique exacte de toutes les vertus chrétiennes. Les âmes que Dieu soumet à cette épreuve doivent l'accepter avec résignation et reconnaissance, car elle est le prélude d'inestimables faveurs.

Qu'elles s'ouvrent à un directeur éclairé, et qu'elles suivent les conseils que leur donne un pieux et savant interprète de saint Thomas d'Aquin.

Dans l'état d'aridité et de désolation intérieure, dit-il (2), on ne doit pas essayer de remonter le courant du fleuve et de s'efforcer de reconquérir, dans l'oraison, les joies disparues. L'âme alors n'a aucun besoin de *méditations discursives,* elle réclame au contraire le calme et le repos qui

1. Ps. CXXV-XXVV, 9.
2. *Valgornera: Mystica théologia* D. Thome q-II. Disp. VII, a. 7.

sont le commencement de la contemplation. Qu'elle soit plus fidèle que jamais aux exercices de piété et ces pratiques, dépouillées de toute joie intérieure, seront plus profitables et plus agréables à Dieu que les élans passionnés de la ferveur sensible. Le souvenir de Jésus-Christ sur la croix abandonné même par son père sera la nourriture habituelle de l'âme et lui donnera la force de persévérer jusqu'à la fin. Les souffrances passagères du temps sont le germe de la gloire qui nous attend dans l'éternité (1).

1. II Cor. IV. 17.

CHAPITRE V

LA CONTEMPLATION ACQUISE ET LES DONS DU SAINT-ESPRIT.

Il est des âmes que Dieu laisse longtemps, quelquefois même toujours, dans l'état douloureux que nous avons décrit au chapitre précédent, il en est d'autres qu'il appelle à la plus haute contemplation. Qu'il nous soit permis avant d'entrer dans ce difficile sujet, de mettre sous les yeux du lecteur cette belle page de sainte Thérèse (1) :

« La contemplation étant une si haute faveur de Dieu, « comment celui qui est véritablement humble pourra-t- « il jamais croire qu'il égale la vertu de ceux qui sont « arrivés à cet état sublime? Sans doute Dieu peut par sa « volonté et sa miséricorde lui accorder une pareille grâce. « Mais, s'il veut m'en croire, qu'il se mette toujours à la « dernière place comme Notre-Seigneur nous l'a ordonné « et enseigné par son exemple. Ce que nous devons faire « c'est de nous disposer de notre côté, au cas qu'il plaise « à Dieu de nous conduire par le chemin de la contem- « plation. Si telle n'est pas sa volonté, alors, mes filles, que « l'humilité vous porte à vous estimer heureuses de servir

1. La doctrine de sainte Thérèse s'applique à la contemplation acquise aussi bien que la contemplation infuse.

« les servantes du seigneur, et à bénir le divin maître de « ce qu'il a daigné vous faire entrer dans leur sainte com- « pagnie, nous qui méritions d'être les esclaves des démons « dans l'enfer.

« Je ne dis pas cela sans grande raison, je le répète ; il « importe beaucoup de comprendre que Dieu ne nous « conduit pas tous par un seul chemin ; et que souvent « celui qui est le plus petit à ses yeux, est le plus élevé « devant le Seigneur. Ainsi, quoique toutes les religieuses « de ce monastère s'exercent à l'oraison, il ne s'en suit « pas qu'elles doivent êtres toutes contemplatives, cela est « impossible. Ce doit être une grande consolation pour « celle qui n'a pas reçu ce don, de savoir qu'il vient pure- « ment de Dieu. On peut se sauver sans la contemplation ; « et comme Dieu ne l'exige point comme condition de la « récompense éternelle, une religieuse ne doit pas non « plus se persuader qu'on l'exige d'elle en cette maison. « Sans être contemplative elle ne laissera pas d'être très « parfaite, si elle s'acquitte fidèlement de ce qui a été dit ; « elle pourra même surpasser les autres en mérite, parce « qu'elle aura plus à travailler à ses dépens. Le divin « maître, la traitant comme une âme forte, joindra aux « félicités qu'il lui réserve en l'autre vie, toutes les con- « solations dont elle n'a pas joui en celle-ci. Notre-Sei- « gneur tarde quelquefois beaucoup à visiter une âme, « mais il lui donne d'un seul coup et en une visite ce qu'il « a donné aux autres en plusieurs années. J'ai passé plus « de quatorze ans sans pouvoir même méditer, si ce n'était « en lisant. Il y a plusieurs personnes de cette classe, il « s'en trouve quelques-unes qui ne sauraient méditer, « même à l'aide d'un livre, elles ne sont capables que de « prier vocalement, cela fixe un peu plus leur attention ;

« d'autres ont l'esprit si léger, qu'elles ne peuvent se fixer
« à un sujet, et elles sont si inquiètes que lorsqu'elles
« veulent se contraindre pour arrêter leurs pensées en
« Dieu, elles tombent dans mille rêveries, mille scrupules
« et mille doutes.

« Je connais une personne d'un âge déjà avancé, fort
« vertueuse, fort pénitente, grande servante de Dieu, qui
« depuis bien des années consacre chaque jour plusieurs
« heures à l'oraison vocale. Quant à l'oraison mentale, il
« n'est pas en son pouvoir d'y vaquer. Le plus qu'elle
« puisse faire, c'est de s'arrêter un peu en prononçant
« lentement ses prières vocales. Il est un grand nombre
« de personnes qui sont de même ; mais pourvu qu'elles
« soient humbles, je crois qu'à la fin elles trouveront aussi
« bien leur compte que celles qui ont beaucoup de con-
« solation dans l'oraison. Je dis même, que sous un certain
« rapport, leur voie aura été plus sûre ; car nous ne savons
« pas si ces consolations viennent de Dieu, ou si le démon
« en est l'auteur. Si elles procèdent de l'esprit des ténèbres,
« elles sont fort périlleuses, parce qu'il s'en sert pour nous
« inspirer de l'orgueil. Au contraire quand elles viennent
« de Dieu, il n'y a rien à craindre, parce qu'elles portent
« avec elles l'humilité, ainsi que je l'ai écrit fort au long
« dans un autre livre.

« Les personnes qui ne reçoivent point ses consolations,
« marchent dans l'humilité, craignant toujours qu'il n'y
« ait de leur faute, et prenant un soin continuel de s'a-
« vancer. Sont-elles témoins d'une seule larme que l'on
« verse, soudain elles s'imaginent que si elles n'en répan-
« dent point, c'est qu'elles sont à une immense distance
« des autres dans le service de Dieu, et peut-être elles les
« devancent de beaucoup. Car les larmes quoique bonnes

« ne sont pas toutes parfaites. Il y a toujours plus de « sûreté dans l'humilité, la mortification, le détachement « et les autres vertus. Nul danger dans cette voie. Pourvu « que vous soyez fidèles à la suivre, n'appréhendez pas de « ne point arriver à la perfection aussi bien que les plus « grands contemplatifs (1). »

Nous avons tenu à citer ce passage en entier, afin de bien établir par l'autorité indiscutable de sainte Thérèse que la contemplation n'est pas la perfection, que souvent des âmes réduites à ne réciter que des prières vocales sont plus chères à Dieu que certains contemplatifs ; qu'on ne doit point, par conséquent, s'attrister ni se décourager quand on n'est pas appelé à la contemplation, car Dieu a bien d'autres voies pour nous faire arriver à la sainteté.

La contemplation, dit saint Thomas (2), est la vue simple et directe de la vérité. Nous ne parlons, ajoute-t-il, que de la contemplation propre à l'homme, différente de celle de l'ange. L'ange, en effet, arrive à la contemplation de la vérité directement et d'un seul coup d'aile, tandis que l'homme y parvient à l'aide de plusieurs actes, dont le premier est la connaissance des principes d'où il s'élève à la contemplation, et le second est la déduction des conséquences qui le conduisent dans la recherche de la vérité.

Les principes de saint Thomas, vrais quand il s'agit de la contemplation naturelle, sont vrais aussi quand on les applique à la contemplation surnaturelle des choses divines. La vie contemplative, en effet, considérée dans sa fin suprême n'a qu'un acte, la vue de la vérité, et c'est de là qu'elle tire son unité ; mais elle n'atteint cette simplicité qu'après avoir passé par une série d'actes, dont

1. Le Chemin de la perfection, ch. XVII.
2. 2ª, 2ª. q. CLXXX, a. 3.

les uns se rattachent à la connaissance des principes (lectures pieuses, méditations, oraisons) et les autres, à la déduction des conséquences (amour de Dieu et pratique de la vertu.)

Nous avons vu, dans le chapitre quatrième, que la préparation à la contemplation est la purification passive sensible, mais elle exige en outre certaines dispositions particulières.

La première est la connaissance, au moins vague et confuse, de joies qui attendent l'âme contemplative. La nature corrompue nous incline toujours vers les choses de la terre et elle recule devant les saintes austérités de la vertu ; elle est effrayée des difficultés de la vie contemplative et elle s'en éloigne si elle n'est convaincue par des raisons péremptoires. Mais si l'âme soupçonne les trésors que renferme la contemplation elle la recherche et la désire avec ardeur.

La seconde disposition est un grand courage. La vie contemplative, en effet, est entourée de périls, soumise à de grandes tentations et elle nous condamne à de pénibles labeurs. Les démons essayent de nous faire renoncer à l'entreprise en les exagérant encore, et il faut un courage à toute épreuve pour persister malgré tout.

La troisième et dernière disposition est la mortification unie à un silence habituel. La mortification, c'est-à-dire la pratique des vertus morales, n'appartient pas à l'essence de la contemplation, dit saint Thomas (1), mais elle en est la préparation indispensable. Le tumulte des passions nous détourne de l'étude des choses intelligibles et nous absorbe dans la préoccupation des choses sensibles ; les vertus

1. 2ª, 2ª. q. CLXXX, a. 2.

morales répriment la violence des tempêtes, elles établissent le calme nécessaire à la contemplation et elles font régner ce grand silence où la voix de Dieu s'élève seule dans la solitude de l'âme. Tous les contemplatifs ont été des hommes recueillis. Même quand il s'agit de la contemplation naturelle et que l'on ne s'occupe que de pensées humaines le silence et le recueillement sont indispensables. Un philosophe veut méditer sur les mystères de l'âme, un artiste s'efforce d'arracher les voiles qui lui dérobent l'idéal, ils se plongent dans une solitude profonde, ils se replient sur eux-mêmes, ils font taire tous les bruits qui pourraient troubler leur contemplation et, dans un silence, qui leur permet de *recueillir* toutes les forces de leur âme ils s'élancent, le philosophe à la recherche de la vérité, l'artiste à la conquête de l'idéal entrevu. La loi est la même dans la vie contemplative surnaturelle ; la pensée est craintive, elle s'envole au moindre bruit, elle ne s'élève vers le ciel que dans le silence et le recueillement chers à tous les contemplatifs. Le prophète les compare aux aigles qui déploient leurs ailes (1) et saint Thomas, commentant cette parole d'Isaïe, dit que les contemplatifs sont semblables aux aigles par la hauteur de leur vol, par l'élévation du lieu qu'habite leur pensée, par la rapidité de leur ascension, par cette sainte et fière beauté qui permet de leur appliquer la louange adressée à l'épouse des cantiques : vous êtes toute belle, ô ma bien-aimée, et il n'est point de tache en vous (2).

La contemplation nous donne la paix et la joie de l'âme, elle nous fait mépriser les choses du temps en nous apprenant à savourer celles de l'éternité, elle nous enflamme

1. Isaïe, XI, 31.
2. Cant. IV, 7.

d'un saint désir du ciel, elle nous aide à supporter courageusement les épreuves de la vie, enfin elle nous donne la liberté des enfants de Dieu.

La contemplation est acquise ou infuse. La contemplation acquise s'appuie sans doute sur les données de la foi comme sur une base inébranlable; mais elle procède par des moyens naturels, aussi les maîtres de la vie spirituelle l'appellent souvent *contemplation naturelle*. La contemplation infuse est surnaturelle dans son principe et dans son mode. Son principe est un don du Saint-Esprit, le don d'intelligence, et son mode est l'action extraordinaire que Dieu exerce sur l'âme contemplative ; elle est la contemplation surnaturelle proprement dite.

Nous allons voir en quoi elles se ressemblent et comment elles diffèrent l'une de l'autre, pour nous occuper ensuite exclusivement de la contemplation acquise.

Ces deux contemplations ont un objet identique : Dieu et toute vérité ordonnée Dieu. Les moyens dont elles se servent pour atteindre leur objet sont les mêmes, car c'est tantôt par la création, tantôt par la révélation qu'elles s'élèvent jusqu'à Dieu. Remarquons seulement que la contemplation infuse découvre des vérités dont la vue est cachée à la contemplation acquise.

Les côtés sur lesquels elles diffèrent sont plus nombreux et plus importants que leurs points de contact.

La contemplation acquise a pour objet immédiat la nature et Dieu auteur de la nature ; la contemplation infuse est tout entière dans l'ordre surnaturel et elle n'a en vue que Dieu, auteur de la grâce. La première marche à la lumière de la raison fortifiée par la foi ; la seconde a pour flambeau les dons d'intelligence et de sagesse. La contemplation

acquise se sert d'images évoquées par la puissance naturelle des facultés de l'âme; tandis que les images qui entrent dans la contemplation infuse lui sont données d'une manière surnaturelle (1). Les opérations de la contemplation infuse sont plus lumineuses que celles de la contemplation acquise. La première perçoit les choses divines dans toute leur pureté, tandis qu'elles sont, pour la seconde, cachées sous les voiles de la création, des saintes écritures et de la foi. Enfin, et c'est ici leur différence la plus importante, la contemplation acquise procède par des actes dont elle a l'initiative, qu'elle choisit elle même, dont elle a une conscience fort claire et qui lui sont parfaitement connus; dans la contemplation infuse, l'âme est plus passive, ses opérations tranquilles et d'une suavité infinie sont mystérieuses parce qu'elles découlent d'un principe supérieur qui entraîne plutôt qu'il ne laisse agir. Lorsque l'âme éprouve une bienheureuse impuissance à produire les actes de la contemplation acquise elle peut les abandonner car Dieu l'appelle à la contemplation infuse. Mais la question est délicate et très grave, et pour ne pas tomber dans les erreurs des mystiques du XVIIe siècle il est nécessaire de donner quelques éclaircissements.

D'abord l'abandon des actes ne doit se faire qu'au moment de l'oraison, car, dans le cours ordinaire de la vie quotidienne on doit être plus fidèle que jamais à la pratique de la vertu, aux demandes, aux supplications contenues

1. La doctrine constante de saint Thomas est que, tant que l'âme demeure unie au corps, ses opérations intellectuelles sont toujours liées aux espèces intelligibles, que ces espèces soient acquises naturellement ou de tout autre manière, *per influxum superioris substantiæ*. In IV. Dist. Dist. L, q. I, a 2 *in fine*. Quand Dieu dispense une âme de cette loi, c'est en vertu d'un miracle qui, nous le verrons plus tard, est rare et dure peu de temps.

dans les prières vocales, en un mot à tout ce qui constitue la vie chrétienne. On s'interdirait l'entrée de l'oraison infuse si, sous prétexte d'impuissance momentanée des actes à l'heure de l'oraison, on mettait de côté, dans les autres moments, les pratiques qui sont le fond de la vie intérieure. La passivité de l'oraison infuse n'est, en effet, que passagère, et même dans l'acte précis de la contemplation elle n'est pas absolue. « Ce qu'on appelle l'oraison passive, dit « Bossuet (1), n'est pas toujours la suppression de toute « action, même libre, mais seulement de tout acte qu'on « appelle discursif, et où le raisonnement procède d'une « chose à l'autre : ce qui bien certainement n'empêche pas « l'usage de la liberté, comme il paraît dans les anges qui « sont libres sans être discursifs. Cette oraison, qu'on « nomme passive ou infuse est appelée par les spirituels « et entre autres par sainte Thérèse, oraison surnaturelle ; « non que l'oraison de la voie commune soit purement « naturelle ; car il est certain, et nous avons dit souvent, « qu'il est de la foi que toute bonne oraison vient du Saint-« Esprit et d'un instinct surnaturel ; mais pour exprimer « que celle-ci étant surnaturelle par son objet, comme « toutes les bonnes oraisons, elle l'est encore dans sa « manière par la suppression de tout acte discursif, de « tout propre effort, de toute propre induction. Voilà ce « qu'on appelle passif, lorsque par la suppression de tous « ces actes, qui sont de notre ordinaire manière d'agir, on « est mû de Dieu avec une heureuse facilité. »

La passivité dans l'état de contemplation infuse n'est donc que passagère et relative, elle n'est pas, comme le voulaient les faux mystiques du XVIIe siècle, permanente

1. Instruction sur les états d'oraison, l. VIII, § 6.

et absolue, nous traiterons plus tard cette question plus à fond, revenons maintenant à la contemplation acquise.

L'âme est non seulement capable de connaître Dieu, mais encore elle peut refléter l'image des perfections divines. Pour être parfait, un miroir doit être circonscrit, immobile et pur, s'il n'est pas contenu dans des limites déterminées, l'image se répandra partout sans se fixer nulle part ; s'il n'est pas immobile, l'image, comme sur une eau rapide, est insaisissable ; s'il n'est pas pur, il ne la reflétera que d'une manière imparfaite. De même, dans la contemplation acquise, l'intelligence doit, par l'attention, se fixer sur un point déterminé et ne pas flotter indécise d'un sujet à l'autre. Elle ne s'agitera pas par des actes répétés et pénibles, mais au contraire quand elle sentira l'impression divine elle se tiendra dans le repos et le silence, elle évitera enfin tout ce qui peut ternir la limpidité du miroir sur lequel va se refléter l'image de Dieu.

Ainsi disposée, elle élèvera son regard vers le sujet divin qu'elle veut méditer. Elle contemplera d'abord la toute puissance, la sagesse, l'infinité, l'éternité, la justice, la miséricorde, la gloire de Dieu ; et puis, elle atteindra jusqu'à la contemplation de Dieu considéré sous un aspect plus général et plus universel. Là elle entrera dans la joie du Seigneur, car l'heure est venue où les vrais adorateurs adorent Dieu en esprit et en vérité (1).

Deux voies s'ouvrent devant l'intelligence pour arriver à la contemplation des choses divines, l'affirmation et la négation.

Par la voie d'affirmation nous nous élevons vers Dieu en reconnaisant qu'il possède à un degré infini les per-

1. Joann. IV, 23.

fections constatées dans les créatures. Nous disons, par exemple, que Dieu est infiniment beau, infiniment bon, infiniment intelligent, car il y a des créatures belles, bonnes, intelligentes, et que ces perfections ne peuvent découler que d'une source intarissable. Quand l'intelligence procède par voie de négation, elle nie que les perfections divines soient de même ordre et de même nature que les perfections des choses créées. Elle dit, par exemple : Dieu n'est pas intelligent à la manière des créatures, il l'est d'une façon incompréhensible et qui dépasse toute conception. Dieu n'a pas la beauté éphémère et finie des créatures ; il est éternellement et infiniment beau. La contemplation acquise affecte diverses formes selon les différentes manières dont la Providence daigne se servir dans la conduite des âmes. Parfois l'intelligence monte des créatures au Créateur, parfois elle descend du Créateur aux créatures. Dans la première, l'âme s'aide des créatures pour contempler les perfections divines, dans la seconde elle bénit Dieu des bienfaits qu'il a répandus sur l'ouvrage de ses mains. Ces deux modes de contemplation sont distincts ; mais ils ne sont pas séparés dans l'âme contemplative.

Saint Thomas expliquant quelques paroles métaphoriques de saint Denis décrit merveilleusement l'état de l'âme dans la contemplation (1). Il prend comme point de comparaison, la contemplation angélique qui, dit-il, est uniforme pour deux raisons : *premièrement*, l'ange ne puise pas la vérité intelligible dans la diversité des choses, il va vers elle d'un mouvement droit et sans faire aucun détour ; *secondement*, sa contemplation n'est pas

1. 2ª, 2ª. q.CLXXX, a. 6. ad. 2.

discursive, il embrasse la vérité d'un seul et simple regard. L'homme, au contraire, ne parvient à la vérité qu'en passant par les choses sensibles, il ne la saisit qu'en allant d'une vérité à l'autre. Or, l'âme, pour atteindre, autant qu'elle le peut à la hauteur de la contemplation angélique, doit se délivrer de deux liens qui l'enchaînent, c'est-à-dire, de l'appui des choses sensibles et du mode discursif ; toutes ses forces étant alors réunies et condensées, elle fixe son regard sur une vérité simple qu'elle embrasse d'un seul coup d'œil.

Cette contemplation ne ressemble en rien aux méditations spéculatives des philosophes. Elle consiste essentiellement, il est vrai, dans un acte d'intelligence, mais elle a le cœur pour principe, dit saint Thomas (1), parce que c'est la charité qui pousse l'âme à la contemplation. Or, en tout ordre de choses, le principe étend son influence jusqu'au terme vers lequel il dirige l'acte, de telle sorte que la fin répond au principe ; si donc le principe de la contemplation acquise est l'amour de Dieu, il suit de là qu'elle a ce même amour pour terme et pour fin dernière. On peut donc dire que si la contemplation consiste essentiellement dans un acte d'intelligence, la charité est son âme, sa raison d'être, son principe et sa fin. L'intelligence et le cœur se prêtent un mutuel concours dans l'acte contemplatif. Le cœur pousse l'intelligence à connaître afin de donner un aliment à l'amour qui le presse, il savoure la contemplation de l'objet aimé et il désire le connaître toujours davantage, afin de l'aimer de plus en plus : *in visione rei amatæ delectatur*, dit saint Thomas, *et ipsa delectatio rei visæ amplius excitat amorem.*

1. 2ª. 2ª. q. CLXXX, a. 7, ad. 1.

Cette doctrine de saint Thomas est fort importante, car on méconnaîtrait la nature de la contemplation si on la confondait avec les méditations spéculatives et froides des philosophes et même des théologiens.

Nous avons dit plus haut que la contemplation infuse a pour principe un don du saint Esprit.

Quelle est donc la différence entre la grâce, les vertus et les dons? Pour la faire comprendre, prenons un exemple. On distingue dans l'âme l'essence et les facultés, sources immédiates des opérations; or, la grâce est un principe de vie surnaturelle, qui affecte d'abord l'essence de l'âme (1) et la vertu est une habitude infuse qui donne aux facultés la puissance d'émettre des actes d'un ordre supérieur. Les facultés fortifiées par la vertu émettent des actes dont le degré de perfection varie à l'infini; or, pour qu'une faculté s'élève à un acte d'une perfection héroïque, la vertu même ne suffit pas, il lui faut un secours extraordinaire, et c'est précisément ce secours plus puissant que la vertu que l'on appelle un don du saint Esprit. La distinction est un peu subtile, car il est des théologiens qui confondent la vertu avec le don, cependant, dit saint Thomas (2) il faut reconnaître que le don ajoute à la notion commune de vertu l'idée d'une influence et d'une action supérieures de Dieu. C'est pour nous faire saisir cette différence que la sainte Écriture désigne les dons sous le nom de souffle (spiritus) afin d'indiquer le caractère *d'inspiration* qui les distingue de la vertu. Les dons peuvent être aussi considérés comme la vertu élevée à sa plus haute puissance.

1. 1ª, 2ª. q. CV, a. 4.
2. 1ª, 2ª. q. LXVIII, a. 1.

Les dons sont au nombre de sept : les dons de sagesse, d'intelligence, de conseil, de force, de science, de piété et de crainte (1). Le propre de l'amour étant de se donner, on attribue les dons à l'amour consubstantiel du Père et du Fils, c'est-à-dire, au Saint-Esprit.

Le don d'intelligence consiste dans la connaissance claire, certaine et *éminente* de la vérité surnaturelle. Il donne à l'intelligence l'acuité nécessaire pour voir la vérité lumineuse et sans aucun mélange d'erreur. Il est indispensable dans la vie contemplative, parce que, grâce à lui, l'âme illuminée par l'esprit de Dieu marche en pleine lumière lorsqu'elle dirige ses regards vers les splendeurs divines. Le signe certain de la présence du don d'intelligence, c'est que l'âme en pénétrant dans les secrets divins, loin de s'enorgueillir des clartés qui l'environnent s'humilie, au contraire, à la pensée des grandeurs de Dieu. Il n'est le fruit ni de l'étude, ni de la perspicacité naturelle de l'esprit ; il résulte de l'union mystique de l'âme avec son Dieu et il lui communique cette connaissance élevée, affectueuse, des choses divines que l'on rencontre parfois et même assez souvent chez les chrétiens simples et ignorants. On ne doit pas le confondre avec la foi ; leur objet est sans doute le même, mais le don d'intelligence pénètre plus avant dans le mystère devant lequel la foi ne fait que s'incliner ; il expérimente, en quelque sorte, les vérités auxquelles la foi se contente d'acquiescer.

Pour comprendre la nature des dons il faut les mettre en parallèle avec les vertus qui leur correspondent. Or, la sagesse, considérée comme vertu intellectuelle, est la rectitude du jugement appliquée aux choses divines ;

1. Isaïe, XI, 2-3.

mais, posséder cette rectitude au point qu'elle devient pour ainsi dire connaturelle, est le propre du don de sagesse. La vertu de sagesse juge toute vérité soit divine soit humaine à la lumière des plus hautes causes ; mais connaître ces causes par une expérience intime, résultat de l'union divine, c'est le caractère distinctif du don de sagesse.

La science ne s'élève pas comme la sagesse aux plus hautes causes ; elle s'arrête à la considération des causes secondes ; le don de science, qui est la science des saints, les éclaire d'une lumière surnaturelle à l'aide de laquelle ils apprécient les choses du monde à leur juste valeur. Au regard de l'âme illuminée par l'esprit de Dieu, le prestige et l'éclat des créatures s'évanouissent, elles n'ont rien qui puisse la séduire et Dieu n'a pas à craindre de rivaux. Le cœur de l'élu est trop rempli de l'amour divin pour que les créatures y trouvent encore une place, et s'il n'est pas insensible aux affections de la terre, il les purifie et les transfigure au feu de l'amour divin. Il n'aime les créatures que pour Dieu et qu'en Dieu et lorsqu'il vibre sous le coup des émotions humaines, il ne rend, comme la lyre des anges, que le son de l'éternel amour.

Le don de conseil correspond à la vertu de prudence (1). Ils ont le même objet, c'est-à-dire les moyens qu'il faut employer pour atteindre une fin. La prudence est la vertu qui dirige les actions humaines ; elle est parfaite quand elle se conforme à la règle suprême, la raison divine. Or, de même que tout principe régulateur est plus parfait lorsqu'il agit sous l'impulsion d'un principe supérieur, de même la prudence humaine, sous l'influence de l'Esprit de Dieu, acquiert une rectitude et une perfection

1. 2ª, 2ª, q. LII, a. 2.

surnaturelles. C'est en cela que consiste le don de conseil. Il nous trace la voie au milieu des obscurcités et des incertitudes de la vie intérieure ; il nous dirige dans le choix des moyens pour arriver au but que nous nous proposons, la sainteté, et, sous le souffle de l'Esprit qui nous guide, il nous inspire les résolutions qui nous tiennent toujours à égale distance des défaillances de la nature et des exagérations d'un zèle indiscret.

De même que la prudence doit être la vertu dominante de ceux qui sont appelés à gouverner les hommes, de même le don de conseil est la qualité la plus appréciable, chez les directeurs des âmes. A son défaut, une extrême prudence est nécessaire.

Par cela seul que nous sommes des créatures raisonnables, nous sommes obligés de rendre à Dieu le culte qui lui est dû. La vertu de religion qui embrasse nos devoirs à l'égard de la divinité est donc comprise dans la notion générale de justice. Mais ce n'est pas seulement en tant qu'hommes que nous avons des devoirs religieux à remplir, c'est aussi et surtout en tant que chrétiens. A ce titre nous devons bénir et remercier Dieu des grâces surnaturelles dont il nous a comblés ; nous nous acquitterons de ce devoir par la vertu de piété. Les devoirs que la vertu de piété exige de nous sont remplis lorsque notre reconnaissance envers Dieu est, autant que possible, en proportion avec les bienfaits reçus. Mais le don de piété ne mesure pas sa reconnaissance à l'étendue des bienfaits, il va au-delà, car l'âme portée par le souffle de l'Esprit-Saint rend à Dieu l'hommage qui lui est dû par cela seul qu'il est Dieu. Par le don de piété nous honorons et nous louons Dieu uniquement à cause de son ineffable grandeur et de ses perfections infinies ; qu'Il nous accable de bien-

faits ou que sa miséricordieuse justice nous soumette aux plus dures épreuves, la louange ne tarit pas sur nos lèvres et nous chantons avec l'Église inspirée : Seigneur nous vous rendons grâce à cause de l'immensité de votre gloire.

La vertu de force nous fait surmonter les craintes et réprimer les audaces téméraires ; le don de force nous communique une énergie surhumaine pour triompher de tous les obstacles et principalement, dit saint Thomas (1), dans l'accomplissement des œuvres de surérogation auxquelles tous ne sont pas tenus. C'est dans ces œuvres, ajoute le saint docteur, que se rencontrent les plus grandes difficultés. Elles dépassent les forces humaines et, sans un secours divin extraordinaire, on n'en triompherait jamais. Comment une âme résisterait-elle aux combats si éloquemment décrits par l'Apôtre (2) si elle n'était soutenue par la vertu d'en haut ?

La tempérance impose un joug salutaire aux passions toujours prêtes à lever la tête ; le don de crainte en nous inspirant une sainte terreur des jugements de Dieu et une invincible horreur pour tout ce qui pourrait offenser la Majesté divine, nous éloigne encore bien plus que la tempérance des abîmes où il est si facile de tomber. L'âme tremblante à la seule pensée d'offenser Dieu ne cesse de gémir et de dire : Hélas ! que mon exil est long ! (3) Quand donc paraîtrai-je devant mon Dieu ! (4). Mais à travers ses larmes, elle aperçoit des lueurs d'espérance, car la crainte filiale qui l'anime ne lui fait pas oublier les miséricordes infinies de Dieu.

1. In. III. Dist. dist. XXXIV, q. III, a. 1. q. III, solut. 2 ad 1.
2. II Cor. VII. 5-XI, 23 et seq.
3. Ps. CXXIX. 5.
4. Ps. XLI, 3.

CHAPITRE VI

LA CONTEMPLATION INFUSE.

La marche ascendante de l'âme vers les sommets de la vie contemplative est ordinairement telle que nous l'avons décrite jusqu'ici : prière, méditation, purification passive, sensible, contemplation acquise et enfin contemplation infuse.

Mais, le Père des lumières de qui vient tout don parfait (1) n'est pas tenu de se conformer aux règles imaginées par les hommes, et il distribue ses dons selon les conseils de sa sagesse éternelle. Il peut, du premier coup, élever à la plus haute contemplation une âme à peine délivrée des liens du péché, il peut même la saisir à l'improviste et lui parler face à face comme à saint Paul (2), tandis qu'elle est absorbée dans des préoccupations qui paraissent bien éloignées des faveurs divines. Cependant la progression ordinaire est celle que nous indiquons. Après la contemplation acquise vient donc la contemplation infuse.

Nous avons déjà dit en quoi celle-ci diffère de la pre-

1. Jacob, I, 17.
2 Act. IX, 14.

mière ; la contemplation infuse procède d'un don du saint Esprit qui devient son principe prochain et immédiat. Elle est de tout point surnaturelle, aussi on la désigne indifféremment sous le nom de contemplation surnaturelle, infuse, passive ou de quiétude. Avec sa netteté et sa profondeur ordinaires, Bossuet pose d'abord les principes généraux de la contemplation infuse.

« Pour éviter tout équivoque, dit-il, (1) il faut expliquer « avant toutes choses que ce qu'on appelle pâtir et « souffrir ou endurer en cette matière, n'est pas le pâtir « et le souffrir qui est opposé à la joie et accompagné de « douleur, mais le pâtir et le souffrir qui est opposé au « mouvement propre, et à l'action qu'on se peut donner « à soi-même...

« Il est constant par les saintes écritures :

« 1° Que Dieu fait des hommes tout ce qu'il lui plaît, « les emporte, les entraîne où il veut, fait en eux et par « eux tout ce qu'il s'en est proposé dans son conseil éter- « nel, sans qu'ils puissent lui résister, parce qu'il est « Dieu, qui a en sa main sa créature, et qui demeure « maître de son ouvrage, nonobstant le libre arbitre qu'il « lui a donné.

« Cette proposition est de la foi, et paraît incontesta- « blement dans les extases ou ravissements, et dans toutes « les inspirations prophétiques.

« 2° Il est encore de la Foi, que dans tous les actes de « piété il y a beaucoup de choses que nous recevons en « pure souffrance, au sens qui est opposé à l'action et au « mouvement propre.

« Telles sont les illustrations de l'entendement, et les

1. Instruction sur les états d'oraison, l. VII.

« pieuses affections de la volonté qui se font en nous,
« sans nous, comme dit toute la théologie, après saint
« Augustin : Il n'est pas en notre pouvoir, dit ce Père,
« qu'une chose nous délecte. Saint Ambroise dit aussi
« que notre cœur n'est pas en notre puissance : » Ce
« qu'il faut entendre de certaines dispositions bonnes ou
« mauvaises dont nous ne sommes pas les maîtres. Il
« ne faut que ces deux passages pour entendre, dans
« toutes les conduites de la grâce. une certaine passivité
« qui en est inséparable. Tout cela appartient à l'attrait
« de Dieu, qui est perceptible ou imperceptible, plus ou
« moins ; mais sans lequel il est défini qu'il ne se fait au-
« cune action de piété (1).

« 3° J'ajouterai en troisième lieu, que dans toutes ces
« actions non seulement il y a beaucoup de ces choses
« qui se font en nous, sans nous, mais encore qu'il y en
« a plus, que de celles que nous faisons de nous-mêmes
« délibérément ; et la raison est, qu'il y a toujours dans
« tout l'ouvrage de notre salut et dans tout ce qui nous y
« conduit, plus de Dieu que de nous, plus de grâces du
« côté de Dieu que d'efforts du nôtre.

« Ces trois vérités ne sont révoquées en doute par per-
« sonne. »

Ces trois principes incontestables établissent le domaine suprême de Dieu sur l'âme et l'étendue de son action sur les illuminations de l'intelligence et les déterminations de la volonté. Ils se retrouvent dans tous les actes de piété et quoique ce ne soit pas en cela que consiste l'oraison passive, il était nécessaire de les rappeler pour montrer de quelle manière l'homme est passif dans la main de

1. *Virtutes passivæ creaturæ ut ex eâ fieri possit quidquid Deus mandaverit.* I p., q. CVV, a. 2. ad. 4.

Dieu. Cette passivité est commune à tous les fidèles, mais celle de la contemplation infuse est plus complète, et voici les phénomènes qui se produisent.

1° Les facultés sont enchaînées au point d'être dans l'impossibilité d'émettre les actes discursifs ordinaires, c'est ce que les mystiques appellent *la ligature des puissances.*

Cette contemplation « est comme une défaillance, une « suspension de toutes les facultés tant intérieures qu'ex- « térieures, dit sainte Thérèse: (1) l'on voudrait éviter « jusqu'au moindre mouvement du corps; l'on goûte un « repos qui double les forces de l'âme; c'est le repos du « voyageur, qui se voyant presque au terme de sa course, « s'arrête un peu pour reprendre haleine, et poursuit en- « suite sa route avec une nouvelle ardeur. L'âme savoure « alors d'inexprimables délices auxquelles le corps lui- « même participe à un très haut degré; tel est le trans- « port de bonheur qu'elle éprouve seulement de se voir « au bord de la divine fontaine, que même avant d'avoir « bu de ses eaux, elle se trouve rassasiée. Il lui semble « qu'elle n'a plus rien à désirer; ses facultés jouissent de « leur divin objet dans une paix profonde; elle voudrait « n'en plus sortir; tout objet étranger lui est impor- « tun, dans la crainte qu'il ne vienne troubler son « amour...

« Quand l'Oraison de quiétude est grande, elle se pro- « longe l'espace d'un jour ou même de deux, et l'âme sans « comprendre comment, y goûte ce bonheur dont j'ai « parlé. Or, la volonté, à mon avis, ne pourrait se con- « server si longtemps dans cette paix et ce plaisir, si elle

1. Le chemin de la perfection, ch. XXXII.

« n'était comme enchaînée par le divin objet qui la cap-
« tive. »

Ces dernières paroles de sainte Thérèse sont d'une profonde sagesse. La ligature des puissances en effet n'a lieu qu'au *moment de l'oraison*; elle se prolonge par exception l'espace d'un jour ou deux quand l'oraison de quiétude est grande, et encore, pendant cette prolongation extraordinaire de l'oraison, la volonté seule est captive, les autres facultés « sont libres, (c'est sainte Thérèse qui parle) plus « actives, plus puissantes que jamais, mais seulement pour « ce qui est du service de Dieu. »

Il ne faut donc pas abuser de la théorie de la ligature des puissances ; on doit la renfermer dans les limites assignées par les vrais et grands mystiques. Loin que la passivité soit perpétuelle dans l'état de contemplation infuse, il est des cas où elle n'est pas *continuelle* au moment même de l'oraison. C'est ce qui arrive quand l'objet de la contemplation est la sainte Humanité de Notre Seigneur Jésus-Christ. C'est là l'opinion formelle de saint Jean de la Croix, celui de tous les vrais mystiques qui a le plus prôné peut-être la ligature des puissances : « Cette étude, qui consiste à oublier et à rejeter toutes les « connaissances et les images, ne doit jamais s'appliquer « à la sainte Humanité du Christ. Sans doute, il peut « arriver dans une profonde contemplation, et un très pur « regard de la divinité, que l'âme n'ait pas un souvenir « actuel de cet adorable Humanité, car Dieu lui-même « tient alors de sa main l'esprit Captivé par cette con- « naissance confuse et toute surnaturelle.

« Mais, sous aucun rapport, il ne convient de s'étudier « spécialement à l'éviter; la vue et la considération « pleines d'amour de cette sainte Humanité portent l'âme

« au bien, et lui servent de moyen pour s'élever d'un vol « rapide jusqu'aux plus hauts sommets de l'union (1).

Bossuet, qui ne cesse de faire remarquer que la ligature des puissances ne supprime que les considérations discursives, c'est-à-dire les raisonnements et les actes servant à la contemplation ordinaire et qui combat à outrance la passivité exagérée des faux mystiques de son temps, Bossuet, dis-je, commente ainsi ce passage de saint Jean de la Croix. « Si la nature particulière de Jésus-Christ, « comme Fils de Dieu incarné, ne peut-être exclue de la « plus haute contemplation, celle du Père et par consé- « quent des trois personnes divines, sans laquelle le Fils « n'est pas connu, y doit aussi être admise ; celle-là n'a « pas plus de conformité et de liaison avec la contempla- « tion que celles des divins attributs ; et c'est pourquoi ce « saint homme bien éloigné des nouveaux mystiques qui « mettent tout cela à l'écart, reconnaît tous les attributs « avec tous les mystères de Jésus-Christ dans le plus « sublime état de contemplation et même de transformation. » (2).

2° L'acte propre de la contemplation infuse dure peu, mais les actes secondaires peuvent se prolonger plus longtemps. Voici la raison qu'en donne saint Thomas (3). Un acte qui est arrivé à son plus haut degré d'intensité ne peut durer longtemps. L'âme, en effet, dépense alors une énergie telle que ses forces s'épuisent vite et qu'elle est obligée de les réparer en modérant son ardeur. Or, dans l'acte de la contemplation suprême, l'âme atteint en quelque sorte à la simplicité de la contemplation divine ; elle ne

1. La montée du Carmel: l. III, ch. I.
2. Instruction sur les états d'oraison, l. VII, §. 20.
3. 2ª, 2æ. q. CLXXX, a. 8. ad 2.

peut rester longtemps à ces hauteurs et sa condition d'esprit retenu dans les liens du corps ne lui permet pas de prolonger un acte qui la rapproche d'un état où elle n'est pas appelée encore. Les facultés sont, il est vrai, soutenues par la puissance de Dieu, mais l'intelligence déploie une vie si intense qu'il n'est pas possible de supporter très longtemps l'acte contemplatif. La volonté s'use moins vite, s'il est permis de parler ainsi ; voilà pourquoi sainte Thérèse dit que, lorsque l'oraison passive dure longtemps (un jour ou deux) l'intelligence reprend la première sa liberté, la volonté restant encore enchaînée. Lorsque Moïse priait sur la montagne, tandis que Josué combattait contre Amalec, on dut soutenir ses bras pour qu'il pût les lever vers le Ciel jusqu'à la fin du jour (1).

L'Acte de la Contemplation dure donc peu, mais *l'état* contemplatif est, ou du moins peut être habituel, aussi les docteurs de la vie intérieure, et saint Thomas en particulier, enseignent que la vie contemplative est perpétuelle en elle-même et par rapport à nous. En elle-même, car elle a pour objet des vérités incorruptibles et immobiles ; par rapport à nous, car elle est l'acte d'une faculté immortelle, l'intelligence ; elle peut donc persister même après cette vie. Cependant, durant l'exil, la permanence de la vie contemplative réside dans la charité qui est son principe et sa fin.

Les âmes appelées à la vie contemplative doivent s'efforcer (en dehors de l'acte contemplatif), de correspondre à la sublimité de leur vocation, et pour cela elles suivront la ligne de conduite que leur trace Bossuet.

« Il faut s'accoutumer à nourrir son âme d'un simple et

1. Exod. XVII, 12.

« amoureux regard en Dieu, et en Jésus-Christ Notre « Seigneur; et pour cet effet il faut la séparer doucement « du raisonnement, du discours et de la multiplicité des « affections pour la tenir en simplicité, respect et attention, « et l'approcher ainsi de plus en plus de Dieu, son unique « souverain bien, son premier principe et sa dernière fin. « La perfection de cette vie consiste en l'union avec notre « souverain bien, et tant plus la simplicité est grande, « l'union est aussi plus parfaite. C'est pourquoi la grâce « sollicite intérieurement ceux qui veulent être parfaits, à « se simplifier pour être enfin rendus capables de la jouis- « sance de *l'un* nécessaire ! c'est-à-dire de l'unité éter- « nelle; disons donc souvent du fond du cœur : O un né- « cessaire ! c'est vous seul que je veux, que je cherche et « que je désire ! vous êtes mon un nécessaire, ô mon « Dieu, et mon tout !

« La méditation est fort bonne en son temps, et fort « utile au commencement de la vie spirituelle; mais il ne « faut pas s'y arrêter, puisque l'âme par sa fidélité à se « mortifier et à se recueillir, reçoit pour l'ordinaire une « oraison plus pure et plus intime, que l'on peut nommer « de simplicité, qui consiste dans une simple vue, regard « ou attention amoureuse en soi, vers quelque objet divin, « soit Dieu en lui-même ou quelqu'une de ses perfections, « soit Jésus-Christ, ou quelqu'un de ses mystères, ou « quelques autres vérités chrétiennes. » (1).

Telles doivent être les dispositions habituelles de l'âme contemplative; elles lui conservent toujours ou presque toujours la présence de Dieu, c'est ainsi que la vie contemplative est perpétuelle. Mais le doux repos auquel elle

1. Manière courte et facile pour faire l'oraison en soi. Édition de Versailles, tome X, p. 461.

est conviée ne l'empêchera pas, dit encore Bossuet, de produire des actes de vertus intérieurs ou extérieurs quand elle s'y sent portée par le mouvement de la grâce.

Nous avons établi jusqu'à présent : que les puissances sont liées dans l'acte de la contemplation infuse ; que cet acte dure généralement peu, que la vie contemplative est, de sa nature, perpétuelle. Pour comprendre les joies de la vie contemplative, souvenons-nous que l'homme en sa qualité d'être raisonnable, est naturellement porté vers la recherche et l'étude de la vérité et que ces jouissances intellectuelles sont d'autant plus vives que la vérité lui apparaît plus lumineuse et plus complète. S'il est doux d'ouvrir les yeux à la lumière, combien plus sommes-nous heureux lorsque la lumière illumine un objet aimé. Quelles doivent donc être les joies de la contemplation ! en elle-même, elle suffirait pour nous inonder de délices, car elle est l'acte suprême de la plus haute de nos facultés ; mais, ce qui remplit le cœur d'une joie infinie c'est que l'objet de la contemplation est cette beauté éternelle dont les ineffables perfections ont séduit l'âme contemplative. Dieu est la beauté sans limites. Son amour pénètre au plus profond de notre cœur, jusque dans un sanctuaire fermé aux affections humaines, et l'âme se dilate à la pensée que cette beauté n'est pas éphémère comme celle des créatures. Aussi, elle est ravie au-dessus d'elle-même, car le Saint-Esprit l'élève à un mode de contemplation surnaturel ; elle est aussi ravie hors d'elle-même, car sa joie est si grande que, ne pouvant pour ainsi dire en supporter le poids, ses forces naturelles défaillent et elle est violemment entraînée vers l'objet de sa contemplation. Dieu lui révèle alors ces divins secrets qu'il dévoile aux petits et aux

humbles et qu'il cache aux sages et aux prudents de ce monde (1).

Les connaissances des âmes contemplatives ont souvent humilié la science des sages, car Dieu se sert de ce qui est faible selon le monde pour confondre ce qui est fort (2).

Les joies et les lumières de la contemplation ne sont pas permanentes ; il est des moments où Dieu les retire à l'âme contemplative. Quand il le veut, dit Job, il cache la lumière dans sa main, ou il lui ordonne de s'élancer de nouveau (3). Dieu agit ainsi pour mettre en garde contre les plus légères imperfections. De même que Moïse eut seul le droit de gravir les sentiers du Sinaï, tandis que le peuple était menacé de mort s'il approchait seulement de la base (4), de même l'âme doit anéantir aux pieds de la montagne de la contemplation les moindres imperfections et c'est pour lui faire comprendre à quelle pureté elle est appelée, que Dieu lui retire pour un moment les joies de la vie contemplative. Mais si elle est fidèle dans l'épreuve, la lumière, selon le mot de Job, jaillira de nouveau.

Dieu, en outre, se plaît à se faire chercher ; il veut que l'âme dise comme l'épouse des cantiques ; je vous adjure, ô filles de Jérusalem, si vous avez trouvé mon bien-aimé, annoncez-le-moi, car je languis d'amour (5). C'est une souffrance bien plus grande que celle de la purification passive sensible car l'âme, qui a déjà goûté les joies de la contemplation, est plus sensible à leur privation momentanée. Du reste, chose merveilleuse, la contemplation qui ordinairement est lumineuse est quelquefois aussi entourée

1. Luc. x, 21.
2. I Cor. I, 27.
3. xxxvi. 32,
4. Exode xix, 12.
5. Cant. v, 8.

d'épaisses ténèbres. Cette affirmation semble un paradoxe et cependant elle est vraie. Il est des moments, en effet, où la lumière divine est si éclatante que l'intelligence éblouie, comme l'œil en face du soleil, ne peut supporter l'abondance de ses rayons et quoique baignée dans des flots de lumière, elle semble plongée dans une nuit profonde (1). L'âme alors n'a aucune vue claire et distincte de l'objet de sa contemplation, mais cependant elle sent intimement la présence de Dieu. Elle est saisie d'un immense désir de voir le bien-aimé et, dans les ténèbres de cette profonde nuit, elle aspire avec un ardent désir après le retour de la lumière. La théorie de la contemplation obscure est fondée sur la célèbre distinction de saint Thomas d'Aquin entre l'intelligible divin en soi et, l'intelligible divin par rapport à nous (2). En soi, Dieu est la lumière essentielle, la vérité première, le centre d'où partent tous les rayons du monde intelligible, et à ce point de vue, il y a une trop grande disproportion entre l'objet et la faiblesse de notre regard qui se trouble devant l'intensité de la lumière.

Si cette doctrine de saint Thomas est vraie, quand il ne s'agit que des vérités divines naturelles, elle doit être vraie à plus forte raison pour les vérités divines surnaturelles. Quand donc Dieu fait à une âme contemplative la grâce d'une contemplation hors de toute proportion avec la capacité intellectuelle même fortifiée par la foi et par les dons du Saint-Esprit, la lumière, en raison de son abondance, produit une bienheureuse nuit où la gloire du Seigneur apparaît entourée de nuages (3). Les docteurs mystiques disent que la contemplation obscure est supérieure à la

1. Voir saint Jean de la croix : *Nuit obscure*, l. II. ch. v.
2. I p., q. II, a. I.
3. Exode, XVI, 10.

contemplation lumineuse ; il doit, en effet, en être ainsi puisque la première suppose des clartés plus vives que celles dont l'âme est illuminée dans la seconde, et qu'en outre la contemplation obscure donne la connaissance expérimentale de l'incompréhensibilité de Dieu.

Une des questions les plus délicates que soulève l'étude de la contemplation infuse est de savoir si, dans l'acte de la contemplation, l'intelligence se sert de ce que les philosophes appellent les espèces intelligibles. Toutes les fois que l'intelligence émet son acte elle engendre une espèce intelligible, c'est-à-dire une image de l'objet connu. Or, la doctrine de saint Thomas semble ne souffrir aucune exception. Il répète, en effet, en cent endroits, que l'intelligence comprend *toujours* par le moyen des espèces intelligibles, et que sans elles, la connaissance est impossible (1). C'est, dans la doctrine de saint Thomas, une conséquence inévitable de l'union de l'âme avec le corps, d'où il suit que tant que l'intelligence est enchaînée dans les liens du corps, elle ne peut rien comprendre sans le secours des espèces intelligibles.

Cette doctrine est indiscutable quand il s'agit des actes intellectuels accomplis dans les conditions ordinaires et avec les seules forces naturelles de l'âme, mais le problème est fort difficile à résoudre dans la question de la contemplation infuse. L'âme en effet est conduite par des voies extraordinaires, son acte a pour principe une force absolument surnaturelle, les dons du Saint-Esprit ; il est donc permis de se demander si, dans ce cas, elle est affranchie de la nécessité de recourir aux espèces intelligibles.

1. I p., q. LVXXIV, a. 7. — q. LXXXV, a. 1. — In III de Animâ. ect. XII, etc.

Bossuet le nie (1). Nous pensons avec ce grand homme que la contemplation infuse s'opère *le plus souvent* au moyen d'espèces intelligibles, que l'intelligence engendre une image de l'objet contemplé et, qu'au moyen de cette image, elle s'en forme une *idée*.

Cette doctrine n'est nullement en contradiction avec la théorie célèbre de saint Jean de la Croix sur le renoncement complet aux visions imaginaires, car ces visions dont il faut se dépouiller, d'après saint Jean de la Croix, ne ressemblent en rien aux espèces intelligibles dont nous parlons ici :

« Après avoir traité, dit ce grand contemplatif (2), des « représentations naturelles sur lesquelles s'exercent l'ima« gination et la faculté représentive, il convient de parler « maintenant de celles que l'âme peut recevoir surnatu« rellement. Ce sont les visions imaginaires. Comme les « conceptions naturelles elles s'enveloppent de symboles « sensibles appartenant aux sens intérieurs. Sous cette « dénomination de visions imaginaires nous comprenons « toutes les espèces, les images, les formes, les figures « dont l'imagination est surnaturellement frappée. Ces « représentations étant plus admirables et plus parfaites, « l'âme en est plus vivement affectée que sous l'action na« turelle des sens. L'empreinte que les cinq sens corporels « peuvent graver naturellement en l'âme, par les images « ou les espèces des objets qu'ils proposent aux sens inté« rieurs, peut aussi être reproduite et se présente à elle « surnaturellement, sans le secours d'aucun sens inté« rieur.....

« Sous la forme d'images, Dieu découvre souvent à

1. Instruction sur les états d'oraison, l. I. §. 8.
2. La montée du Carmel. l. II, ch. XVI.

« l'âme un sens caché et lui révèle les secrets de sa pro-
« fonde sagesse, comme nous le voyons presque à chaque
« page des divines Écritures. Ainsi, la sagesse manifesta
« sa gloire sous la forme de la nuée qui remplissait le
« temple ; ou par les Séraphins qui de leurs ailes se voi-
« laient la face et les pieds ; il instruisit Jérémie par le
« symbole d'une verge qui veillait, Daniel par de nom-
« breuses visions.....

« Règle générale : l'entendement ne doit pas se préoc-
« cuper des connaissances et des visions imaginaires, ni
« se nourrir de ce qui s'offre à lui sous la forme d'images
« et d'idées particulières, s'agit-il même de celles dont
« Dieu est l'auteur, et à plus forte raison de celles qui sont
« produites par le prince des ténèbres. Si l'âme veut
« acquérir la pureté, la simplicité et le dépouillement
« indispensables à l'union divine, elle ne doit tenir compte
« ni des uns ni des autres. »

Par les exemples qu'il a choisis, saint Jean de la Croix nous donne clairement à entendre, qu'il ne parle que du renoncement aux visions imaginaires ; or, ces visions ne sont en aucune manière l'espèce intelligible, ou l'idée que nous croyons nécessaire pour la contemplation infuse. Cette idée, en effet, n'est autre que l'objet lui-même représenté ; or, il est de toute nécessité que si l'intelligence contemple, elle contemple quelque chose, que par conséquent elle ait une idée de l'objet contemplé. Cette nécessité est telle que lorsqu'il s'agit d'objets dont nous ne *pouvons pas nous faire l'idée* parce que nous n'avons aucun point d'appui dans le monde sensible, saint Jean de la Croix enseigne que leur contemplation est « pour ainsi « dire étrangère à la condition de cette vie mortelle » (1)

1. La montée du carmel, l. II, ch. XXIV.

Sainte Thérèse va plus loin. Parlant des distractions qui voudraient troubler le repos de la contemplation, elle dit: « Laissez aller cette imagination, vrai traquet de moulin, « et sans vous inquiéter de son bruit incommode, occu- « pez-vous de faire votre farine, c'est-à-dire de poursuivre « votre méditation à l'aide de la volonté et de l'entende- « ment. » (1) Pour s'aider de l'entendement il faut former une idée de l'objet connu.

On doit donc admettre comme règle générale, que l'intelligence se sert d'espèces intelligibles dans l'acte de la contemplation infuse. Il y a cependant des exceptions mais elles sont rares.

Saint Thomas, décrivant l'état de l'intelligence éclairée par la lumière prophétique, pose en thèse générale que la révélation accordée aux prophètes est unie à des espèces intelligibles, mais à la fin de l'article, il avoue que parfois la lumière est plus pure : *Quandoque vero secundum lumen tantum* (2). Il explique plus loin cette opinion qu'il n'a fait qu'indiquer.

Deux causes, dit-il, (3) peuvent modifier profondément la nature des opérations d'un être : la faiblesse du principe d'où découlent ses opérations, ou la puissance divine à laquelle tout est soumis. Or, la nature de l'homme exige qu'il ne produise l'acte intellectuel qu'au moyen des sens et de l'imagination, *mediante imaginatione et sensu.* Quand donc cet acte est émis en dehors des conditions naturellement requises, ce ne peut-être qu'en vertu de deux causes : ou bien, l'intelligence a perdu son équilibre,

1. Le château de l'âme, quatrième demeure: ch. I. Sainte Thérèse se sert du mot méditation, mais elle traite dans ce chapitre de la contemplation infuse.
2. *De veritate*, q. XIII, a. 1.
3. *Ibid.* q. XIII, a. 1.

comme dans la folie, ou bien la puissance de Dieu la délivre, pour un moment, des lois auxquelles elle est naturellement assujettie. Dans ce dernier cas, l'âme est ravie au-dessus d'elle-même, son mode d'opération est infiniment élevé au-dessus des conditions naturelles, elle peut par conséquent émettre l'acte intellectuel sans le secours des espèces intelligibles. Voilà pourquoi saint Paul ne savait pas, si dans son ravissement, son âme avait été dégagée des liens terrestres ou, si elle était restée enchaînée encore, tant cette contemplation est élevée au-dessus des lois naturelles qui accompagnent l'acte intellectuel. La contemplation devient le ravissement, c'est seulement alors que disparaissent les espèces intelligibles. Encore faut-il distinguer, avec saint Thomas, deux sortes de ravissements. (1) L'un met l'intelligence en face de la vérité par le moyen d'espèces intelligibles venant directement de Dieu, c'est le mode intellectuel des Anges ; l'autre arrache tous les voiles, supprime tous les intermédiaires, c'est le ravissement de saint Paul jusqu'au troisième ciel.

On voit donc que dans la contemplation élevée jusqu'au ravissement angélique, l'âme se sert encore d'espèces intelligibles. Or, cette contemplation, de l'aveu même de saint Jean de la Croix, est peu commune ; quand à la seconde, il n'y en a peut-être qu'un exemple ou deux ; on peut donc affirmer que, sauf de très rares exceptions, la contemplation infuse se sert toujours d'espèces intelligibles, c'est-à-dire d'images représentant l'objet contemplé (2).

1. *Ibid.* a. 2. ad 9.
2. Les ravissements et les extases sont, nous le verrons plus tard, des actes de la vie unitive.

CHAPITRE VII

LES VISIONS.

C'est dans la période de la contemplation infuse que se produisent ordinairement les phénomènes surnaturels des Visions.

Saint Thomas (1) et tous les auteurs mystiques distinguent trois sortes de visions : Les visions corporelles, les visions imaginatives et les visions intellectuelles.

Dans la vision corporelle un objet extérieur frappe les regards, comme par exemple lorsque Moïse aperçut le buisson ardent. Si le sens caché de la vision est révélé par une inspiration intérieure, la vision est une révélation. Car il y a cette différence entre la vision simple et la révélation, que la première ne suppose pas la seconde, tandis que la révélation suppose la vision. Quelquefois, dit saint Thomas, (2) le voyant ne comprend pas la signification de la vision, mais s'il en a l'intelligence, la révélation s'ajoute à la vision qu'on appelle aussi apparition.

Nous n'avons pas à nous occuper ici des apparitions qui

1. In Isaïe, c. I, l. I.
2. In II Cor. c. XII, lect. I.

se sont produites dans la loi ancienne et dont saint Thomas, adoptant l'opinion commune, dit qu'elles ont été faites par l'intermédiaire des anges (1); nous ne voulons parler que des apparitions dont les âmes ont été favorisées sous la loi nouvelle.

Les apparitions de Notre-Seigneur tiennent évidemment la première place. On ne saurait être trop prudent sur un sujet si délicat ; aussi saint Thomas se contente de poser les principes et d'affirmer un seul fait.

Les nombreuses apparitions relatées dans les vies des saints, dit-il dans une objection, répugnent à la dignité du Christ, car, au jour de son Ascension, il a choisi le Ciel pour son éternelle demeure. Non, répond le saint Docteur, (2) le Christ ne déroge pas à sa dignité lorsqu'il descend sur la terre pour apparaître soit à un homme en particulier, comme par exemple à saint Paul, soit à tous, comme lorsqu'il viendra juger le monde.

En apparaissant à saint Paul, le Christ confirmait l'Apôtre dans la foi en sa résurrection, et il manifestera au jugement dernier, la puissance qui lui a été donnée au Ciel et sur la terre.

Le saint docteur ne se prononce pas sur les nombreuses apparitions racontées dans les vies des saints. On doit en effet les juger d'après des règles que nous exposerons tout à l'heure. Qu'il nous suffise, pour le moment, de savoir que lorsque le Christ apparaît réellement, il n'oublie jamais les droits de sa majesté suprême. Quant aux apparitions de Notre-Seigneur sous la forme d'un enfant dans le Sacrement de l'Autel, saint Thomas enseigne (3) que dans

1. In I Dist. Dist. XVI, a. 4.
2. III p., q. LVII, ad 3.
3. III p., q. LXXVII, a. 8.

aucun cas, l'apparition n'est réelle à *parte rei* (1). Si l'apparition ne favorise qu'une seule personne, elle est exclusivement subjective, si tous les assistants en sont frappés, il faut admettre un changement miraculeux dans les qualités accidentelles du pain Eucharistique. Malgré cela l'apparition n'est pas trompeuse puisqu'elle a pour but d'attester la vérité du divin Sacrement.

Loin de demander et de désirer les apparitions il faut supplier le Seigneur de nous conduire par les voies ordinaires moins exposées aux illusions et au démon de l'orgueil. On doit même les repousser énergiquement et ne les accepter que sur l'avis d'un directeur prudent et éclairé.

Dans les visions imaginatives, l'imagination reçoit l'image d'un objet céleste et elle le perçoit aussi clairement que si elle le voyait des yeux du corps. Dieu s'en sert souvent pour consoler les âmes contemplatives et pour enflammer leur amour. Elles voient Notre-Seigneur dans la Crèche, au moment de sa résurrection ou sur la croix. Ces visions ne sont pas des *Apparitions* puisqu'elles sont purement subjectives. Il ne faut donc pas croire que l'on a devant soi et dans sa réalité physique, pour ainsi dire, l'objet de la vision, c'est seulement son image que l'on voit, mais avec autant de netteté que si l'objet lui-même était présent. Ce phénomène surnaturel est parfaitement distinct de l'hallucination.

L'halluciné produit lui-même son fantôme qui surgit d'une préoccupation constante, d'une idée fixe ; la vision au contraire apparaît au moment ou l'on y pense le moins. Quand elle vient de Dieu elle cause un grand trouble d'a-

bord, mais bientôt elle laisse dans l'âme une douce et inaltérable paix. L'hallucination dure longtemps, quelquefois plusieurs jours ou même plusieurs années, la vision dure peu, le plus souvent elle passe avec la rapidité de l'éclair, dit sainte Thérèse. Quant l'état d'hallucination est passé, le souvenir s'en efface ou s'il en reste un souvenir vague on est humilié de s'être aussi grossièrement trompé ; le souvenir de la vision persiste longtemps et l'âme songe avec délices au bonheur qu'elle a goûté.

« Si l'âme est capable de considérer longtemps Notre-« Seigneur, dit sainte Thérèse (1), je ne crois pas que ce « soit une vision, mais plutôt l'effet d'un grand effort d'i-« magination ; et cette figure qu'elle croira voir sera « comme inanimée et comme morte, en comparaison de « celle que l'âme voit dans ces heureux moments où cet « adorable maître se montre véritablement à elle. Il est « des personnes, et j'en connais plusieurs, dont l'imagi-« nation est si vive, et dont l'esprit travaille de telle « sorte, qu'elles croient voir clairement tout ce qu'elles « pensent. »

Les directeurs seront d'une prudence excessive dans le jugement qu'ils sont appelés à porter sur les visions. Qu'ils examinent avec le plus grand soin les circonstances dans lesquelles elles se produisent, les fruits qui en résultent et la nature des âmes qui leur sont confiées. Mais, selon la parole de l'Évangile, c'est surtout par les fruits qu'on juge de l'arbre (2). Si ces fruits sont l'humilité, la Charité, l'obéissance, le renoncement à soi-même, l'arbre qui les porte ne peut être que bon ; si au contraire après les visions l'âme est vaine, curieuse, tiède ou même moins

1. Le château intérieur : sixièmes demeures, ch. IX.
2. Matth. VII, 17.

avancée qu'auparavant, il est clair qu'il n'y a là qu'illusion du démon ou qu'excès d'une imagination exaltée. Il faut aussi se tenir entre deux extrêmes ; ne pas croire facilement sans preuves suffisantes, ne pas repousser de parti pris les visions qui présentent les caractères d'une œuvre divine. Dans le premier cas on dirige les âmes dans une voie fausse ; dans le second cas, on les expose à de grandes souffrances. Elles sont prises, en effet, entre le désir de se soumettre et l'appel de Dieu dont elles ne peuvent pas méconnaître la voix.

Dans la vision intellectuelle, dit saint Thomas (1), l'intelligence acquiert la connaissance de la vérité sans le secours des images *sensibles*, pour comprendre cette définition il faut savoir que l'acte intellectuel procède d'un double principe : le premier est la puissance elle-même, le second est l'image de l'objet compris représenté dans l'intelligence. Mais, dit le saint docteur (2), Dieu peut ajouter à la puissance naturelle de l'intelligence une lumière surnaturelle et y imprimer directement des espèces intelligibles. C'est précisément en cela que consiste la vision intellectuelle.

La vision intellectuelle dure bien plus longtemps que la vision imaginative ; elle persiste plusieurs jours, quelques fois plus d'un an, selon le témoignage irréfragable de sainte Thérèse.

« L'âme, dit la sainte (3), voyant clairement que
« cette grâce lui vient de Dieu, et qu'aucun effort humain
« ne pourrait la lui procurer, ne la considère point
« comme un bien propre, mais uniquement comme un

1. *De verit.* q. XII, a. 12.
2 I p., q. c. v. a. 3.
3. Le château intérieur ; sixièmes demeures, ch. VIII.

« présent de la main de Dieu... elle donne à l'âme une « connaissance particulière de Dieu ; le bonheur d'être « continuellement dans la compagnie du divin Maître « ajoute une extrême tendresse à l'amour qu'elle a pour « lui; le désir de s'employer tout entière à son service « surpasse celui qui est excité par les autres faveurs ; en- « fin le privilège de le sentir si près d'elle la rend si « attentive à lui plaire, qu'elle vit dans une plus grande « pureté de conscience... Il est d'autres choses spiri- « tuelles qu'il n'est pas au pouvoir de l'âme de dire, et « par lesquelles elle voit combien notre faiblesse et notre « bassesse nous rendent incapables de comprendre les « grandeurs de Dieu. »

Sainte Thérèse recommande ensuite à ses filles de consulter les théologiens pour se guider d'après leurs conseils, et elle ajoute ces remarques pleines d'une profonde sagesse : « Après avoir pris l'avis d'hommes si capables, « cette âme doit se tenir en repos, et n'en plus parler à « qui que ce soit... que les prieures ne s'imaginent point « qu'une sœur, par cela seul qu'elle est favorisée de ces « grâces, soit meilleure que les autres. »

Les visions intellectuelles ne présentent pas toujours les mêmes caractères : tantôt elles sont obscures et confuses, tantôt claires et distinctes. Elles sont obscures, parce que l'âme n'étant frappée par aucune image sensible éprouve d'une manière confuse mais certaine le sentiment de la présence du divin Maître ; elle sait qu'il est là et sa certitude est plus forte que si elle le voyait de ses yeux. Les visions distinctes tiennent le milieu entre les ténèbres de la foi et la lumière étincelante de la patrie. Dieu se manifeste dans une clarté qui n'est pas la vision béatifique mais qui est infiniment plus lumineuse que les lueurs de

la foi. Quand l'âme est recueillie et plongée dans la contemplation, Dieu tout à coup, lui révèle des secrets divins, il lui fait voir des vérités auxquelles n'atteignent jamais les plus sublimes théologiens. Elle comprend alors qu'Il est seul la vérité, que seul il ne trompe pas et ne peut pas se tromper : Dieu l'élève à la contemplation de ces mystères que la foi environne pour nous de ses saintes obscurités et, si elle n'en a pas la claire vision comme dans la Patrie, elle en voit au moins l'inaccessible lumière.

Cette vision diffère beaucoup de la présence ordinaire de Dieu dans les oraisons de quiétude et d'union. Dans ces oraisons, quand elles ne sont pas accompagnées de visions intellectuelles, Dieu manifeste sa présence par ses effets seulement, tandis que la vision en donne une connaissance claire et distincte.

Les conséquences de la vision intellectuelle sont la paix de l'âme, l'illumination de l'intelligence, la joie divine, la pureté, l'amour de Dieu et l'humilité. Les âmes qui en sont favorisées ne doivent pas se croire meilleures que les autres ; qu'elles s'humilient au contraire d'être moins ferventes que celles dont le zèle n'est pas secondé par ces grâces extraordinaires et qui cependant se consacrent de tout leur cœur au service de Dieu.

Les visions sont presque toujours accompagnées de paroles que le divin Maître adresse à son élu pour le consoler, pour l'éclairer ou pour lui révéler les mystères de l'avenir : « Tantôt, dit un pieux auteur (1), elles se font « entendre dans l'air comme une voix venant du Ciel ;

1. *Le livre des divines paroles*, par le T. R. P. Saudreau ex-provincial des FF. Prêcheurs ; préface.

« tantôt elles paraissent sortir de la bouche du Crucifix ;
« tantôt elles sont prononcées dans le mystérieux silence
« des âmes pendant leurs sublimes extases ; tantôt Notre-
« Seigneur les leur adresse de ses lèvres dans ses divines
« apparitions. »

On peut, en effet, diviser en trois classes les paroles que Dieu adresse à l'âme favorisée de visions.

Les unes frappent les oreilles et, en éclairant l'intelligence, elles enflamment le cœur. Telle est cette parole qui retentit dans le ciel au jour du baptême de Notre-Seigneur : celui-ci est mon fils bien-aimée en qui j'ai mis toutes mes complaisances. Tel aussi, le cantique des Anges sur la crèche de Bethléem : Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté ; et cette parole que saint Thomas d'Aquin entendit tomber des lèvres du crucifix : Tu as bien écrit de moi.

Il en est d'autres que Dieu forme dans l'imagination seule, soit directement, soit par l'entremise de ses anges.

Si l'homme a le don d'émouvoir une âme et de lui découvrir au moyen d'un peu d'air modifié par ses lèvres des vérités jusqu'alors ignorées, pourquoi l'ange et Dieu n'auraient-ils pas le pouvoir de produire les mêmes effets en imprimant dans l'imagination de celui auquel ils veulent se révéler, les images des paroles qu'ils adressent à l'imagination seule ? ces paroles semblent parfois descendre du Ciel et parfois surgir du plus profond de l'âme.

Enfin il est des paroles qui ne s'adressent qu'à l'intelligence. Les paroles intellectuelles que l'âme entend pendant la vision se divisent à leur tour en trois catégories.

Les unes sont formées par l'intelligence qui, dans l'acte de la contemplation, se parle à elle-même, s'interroge et se

répond comme si un interlocuteur était auprès d'elle. Il y en a un en effet, c'est l'esprit de Dieu.

Quelquefois au contraire, l'âme ne parle pas, elle ne fait qu'écouter ; elle sait, et elle n'a aucun doute sur ce point, que quelqu'un lui adresse la parole.

Notre-Seigneur, dit saint Thomas (1), parle à son épouse en lui inspirant de saints désirs, et le son de sa voix est si doux que l'âme morte à tout ce qui est de la terre ne vit plus que pour le Ciel. C'est, dit encore saint Thomas après saint Augustin, c'est le langage que Dieu tenait au premier homme sous les ombrages de l'Éden ; Il s'entretenait avec Adam comme avec les Anges en illuminant son intelligence des rayons de son immuable vérité (2).

On distingue en troisième lieu les paroles substantielles. On leur donne ce nom à cause de l'étendue et de la profondeur des effets qu'elles produisent. Elles deviennent la vie, la force, le trésor inépuisable de l'âme. Tels sont ces mots adressés à sainte Thérèse par Notre-Seigneur pour calmer les craintes qu'on voulait lui suggérer sur ses états extraordinaires : Ne crains rien, c'est moi.

La question capitale, quand il s'agit de visions, apparitions, prophéties, divines paroles et révélations, c'est de bien connaître les règles qui, sur ces matières délicates, nous aident à discerner le vrai du faux. Une nature impressionnable et d'une imagination exaltée peut en effet, de très bonne foi, prendre pour visions, apparitions ou divines paroles des phénomènes qui n'ont d'autres causes que les ruses du démon ou qu'un état pathologique où il n'y a rien de surnaturel. Quelles sont donc ces règles et

1. In cant. c. v.
2. I p., q. XCIV, a. 1.

comment distinguerons-nous une vision vraie d'une vision fausse ?

On doit d'abord étudier avec le plus grand soin la personne qui a, ou qui prétend avoir des révélations. Il faut l'étudier en elle-même et ensuite au double point de vue des vertus théologiques et des vertus chrétiennes. Quel est son tempérament? Quelles sont ses inclinations ? est-elle d'une humeur enjouée ou triste ? Quelles sont les occupations auxquelles elle se livre ordinairement : sont-elles futiles ou sérieuses ? Quels ont été ses maîtres et ses directeurs ? Est-elle d'une sincérité à toute épreuve, ou se laisse-t-elle aller parfois à de légers mensonges ?

Est-elle avancée dans la voie intérieure ou commence-t-elle les premiers pas? Sa vie est-elle en harmonie avec ces dons extraordinaires ? A-t-elle embrassé une vie de renoncement et de mortification ou est-elle incapable de supporter la moindre contradiction? A-t-elle désiré, demandé ces dons et, les a-t-elle publiés partout ? N'a-t-elle pas été déjà trompée par de prétendues visions ? l'intelligence est-elle froide et solide ou se laisse-t-elle entraîner à tous les écarts de l'imagination ? Cette personne a-t-elle les trois vertus théologales indispensables à tout chrétien, pratique-t-elle les vertus chrétiennes ordinaires, la douceur, la charité, le pardon des injures, l'*humilité* surtout ? A quel degré possède-t-elle ces diverses vertus ?

Aime-t-elle à s'entretenir de choses extraordinaires : miracles visions, prophéties et y pense-t-elle souvent ?

On doit examiner ensuite le fait surnaturel en lui-même. Quelle est la vérité qui a été révélée ? Est-elle en tout et pour tout conforme à la doctrine catholique ? Est-ce une opinion d'école ou une vérité de foi ? Est-elle de nature à procurer l'avancement de l'âme et l'édification du pro-

chain ? S'il s'agit d'une apparition, il faut s'enquérir des circonstances de temps, de lieu, de personne.

Mais, comme nous l'avons dit déjà dans ce présent chapitre, c'est surtout par les effets produits qu'on peut juger les visions. Si les effets sont divins, c'est-à-dire si l'âme est plus humble, plus mortifiée, plus charitable, plus vertueuse en un mot, la cause est divine, si non, les faits quelque extraordinaires qu'ils puissent paraître doivent-être attribués, soit à une cause naturelle soit à une ruse du démon.

CHAPITRE VIII

LA PURIFICATION PASSIVE INTELLECTUELLE.

Après les purifications passives sensibles que nous avons décrites au chapitre IV, il semble que l'âme suffisamment détachée d'elle-même, soit prête à goûter les joies de l'union divine. Et cependant elle doit passer par des épreuves plus terribles encore que sainte Thérèse ne craint pas de comparer aux peines du purgatoire (1). On les appelle purifications intellectuelles, parce que leur siège es la partie supérieure de l'âme : l'intelligence.

Leur cause est la lumière contemplative pénétrant au plus profond de l'âme, fouillant les replis les plus cachés du cœur pour éclairer les plus petits défauts et les plus légères imperfections.

Le sentiment de la perfection de Dieu et de la misère de l'homme saisit l'âme avec une telle force, que l'intelligence s'obscurcit et que la volonté accablée est réduite à l'extrémité. Les défaillances qui, pour tout autre passeraient inaperçues, sont pour elle un poids accablant :

1. Le château intérieur; sixièmes demeures, ch.XI.

elle a horreur d'elle-même, elle ne peut ni se distraire ni penser à autre chose, le souvenir de la bonté infinie de Dieu qu'elle croit avoir tant offensé achève son martyre et fait déborder la coupe si amère déjà.

L'amour, toujours aussi intense, est une source de nouvelles angoisses. L'âme aime son Dieu par dessus toutes choses. Chaque battement du cœur est un élan passionné vers la beauté divine, elle y aspire de toutes les énergies de son être, et, voyant l'intervalle qui la sépare de son Dieu, elle pousse les cris du déchirement suprême : Mon Dieu ! Mon Dieu ! pourquoi m'avez-vous abandonnée (1).

Il faut renoncer à décrire de semblables tortures : écoutons le récit de ceux qui les ont endurées :

« L'âme se trouve embrasée d'un tel amour, dit sainte « Thérèse (2), que très souvent à la moindre pensée, à la « moindre parole qui lui rappelle que la mort peut tarder « encore à l'unir à son divin époux, soudain, sans qu'elle « sache ni d'où ni comment, elle se sent frappée comme « d'un coup de foudre, ou comme transpercée par une « flèche de feu. Je ne dis pas que ce soit une flèche ; « mais, quoique ce puisse être, on voit clairement que ce « n'est pas une chose qui procède de notre nature. Je ne « dis pas non plus que ce soit un coup de foudre, car la « blessure qu'on reçoit est plus pénétrante encore. Et cette « blessure, à mon avis, n'est point faite à l'endroit où « nous ressentons les douleurs ordinaires, mais au plus « profond et au plus intime de l'âme, dans cet endroit où « ce rayon de feu, en un instant, réduit en poudre tout « ce qu'il rencontre de notre terrestre nature. Tant que « l'âme est en cet état, il lui est impossible de penser à

1. Matth. XXVII, 46.
2. Le château intérieur : sixièmes demeures, ch. XI.

« rien de ce qui tient à son être. Dès le premier instant,
« ses puissances sont suspendues à l'égard de toutes les
« choses de ce monde, et elles ne conservent d'activité
« que pour augmenter son martyre en augmentant son
« amour pour celui dont elle ne peut souffrir d'être plus
« longtemps séparée.

« Gardez-vous de croire que j'exagère en parlant de la
« sorte, je suis très assurée au contraire que je n'en dis
« pas assez, parce que les termes manquent pour peindre
« un tel martyre....... l'âme se meurt de ne point
« mourir. »

Avons-nous besoin de dire que ces formidables épreuves sont un effet de la souveraine bonté de Dieu, qui veut préparer l'âme à l'union divine ? A quelle pureté ne faut-il pas atteindre pour s'unir à celui qui est la sainteté même ! Le plus léger nuage intercepterait les rayons de la lumière céleste, il faut donc que la tempête purifie le ciel afin qu'aucun obstacle ne trouble les mystères de l'union de l'âme avec Dieu. Si l'or jeté dans la fournaise savait qu'il en sortira purifié, digne d'être placé sur le front des rois, pourrait-il se plaindre des ardeurs du feu, et, transformé en diadème, regrettera-t-il l'alliage dont il a été séparé. L'âme connaît la gloire qui l'attend, elle sait en outre que Dieu, arbitre souverain des destinées, est maître d'assigner aux hommes la place que les impénétrables conseils de sa sagesse éternelle ont réservée à chacun, de même que le sculpteur a le droit de prendre un bloc d'argile pour n'y tracer que quelques lignes informes ou pour en faire un chef-d'œuvre (1). Elle se soumet donc humblement à l'action purifiante de Dieu qui se dis-

1. Rom. IX, 21.

pose à la revêtir de la robe éclatante des épouses fidèles et comme saint Jean à Pathmos, elle entend une voix qui lui crie : Bienheureux ceux qui sont appelés aux noces de l'Agneau (1).

Quel est donc l'alliage que l'âme de l'élu laisse au fond du creuset de la purification passive intellectuelle ? Elle y laisse les imperfections habituelles et actuelles de l'intelligence et de la volonté.

L'imperfection habituelle de l'intelligence est dans la difficulté qu'elle éprouve à s'occuper uniquement des choses divines et la tendance invétérée à se pencher vers les créatures. On ne peut acquérir une perfection, dit saint Thomas (2), qu'en triomphant des dispositions qui nous en éloignent ; or, en vertu des lois de notre nature, nous sommes portés vers les choses créées qui nous sont proportionnées et nous sommes obligés de remonter le courant qui nous entraîne si nous voulons tourner nos regards vers le monde intelligible. La purification intellectuelle a précisément pour but de rectifier cette tendance naturelle, et, en nous séparant de tout ce qui est créé, de familiariser notre intelligence avec une lumière plus pure.

L'imperfection habituelle de la volonté est un désir trop vif des consolations spirituelles, désir qui a son principe dans cet amour personnel dont les racines sont si profondes et si difficiles à arracher.

L'imperfection actuelle de l'intelligence est l'erreur dans laquelle on tombe au sujet des révélations, visions, prophéties ; l'imperfection actuelle de la volonté est la présomption fondée sur l'abus des communications divines. La purification intellectuelle passive, en dégageant l'âme

1. Apoc, XIX, 19.
2. In IV. Dict, Dict. XII, q. II, a. 1 q. 3, solut. 3.

de ces scories, la dépouille de tout ce qui pourrait empêcher le règne absolu de Dieu. Elle acquiert d'ailleurs d'immenses mérites en se soumettant aux épreuves que Dieu lui envoie, et l'amour lui donne la force d'endurer son martyre. C'est la doctrine de tous les docteurs mystiques et, en particulier du B. Henri Suzo dans son livre de la sagesse éternelle. « — Seigneur, il est bien facile « de dire qu'il faut souffrir et supporter avec résignation « toutes les croix ; le difficile est de réussir, et l'affliction « qui m'accable est si grande que je crains de succomber. « — La sagesse. — Si l'affliction n'était pas pénible, serait-« elle une affliction ? Ce qu'il y a de bon et de désirable « dans la croix, c'est de pouvoir la supporter avec courage ; « qu'y a-t-il d'étonnant que la croix te pèse si tu ne « l'aimes pas ? Aime-la et tu la porteras facilement ; la « croix qu'on aime et qu'on désire par amour pour moi « devient moins lourde et se fait sentir à peine. Si tu étais « inondé de consolations et de douceurs spirituelles, tu « gagnerais bien moins qu'en souffrant les sécheresses « et les épreuves que je t'envoie. Par ces peines qui t'ac-« cablent, tu deviens l'objet de ma tendresse et tu acquiers « des droits à une magnifique récompense (1). »

Sous l'action de la purification intellectuelle, l'âme devient profondément humble, détachée d'elle-même et des choses créées ; ses vertus se fortifient et son amour pour Dieu prend des proportions jusqu'alors inconnues. Mais de même qu'il faut bien se garder de confondre l'état de purification passive sensible avec la tiédeur, de même il faut soigneusement distinguer la purification intellectuelle des épreuves infligées en punition des péchés. Voici donc à quels signes on pourra la reconnaître.

1. Ch. XIX.

1° L'âme soumise à l'épreuve de la purification intellectuelle n'a conscience ni d'aucun péché nouvellement commis ni d'aucune imperfection grave dont elle ne cherche pas à se corriger. Avant d'entrer dans la nuit qui l'environne elle avait goûté la douceur des caresses divines, elle est tombée tout-à-coup dans un abîme dont elle ne peut mesurer la profondeur et elle ne se rend pas compte des causes de sa souffrance. Mais un directeur éclairé saura discerner l'œuvre de Dieu ; il l'encouragera et lui donnera l'assurance qu'elle est dans la bonne voie.

2° Depuis longtemps déjà aucun péché, même léger, n'a été commis de propos délibéré et tout attrait pour les créatures a disparu. Deux sentiments remplissent l'âme tout entière : la conviction profonde de ses misères et un ardent désir de la perfection.

3° La pensée est toujours occupée de Dieu et le cœur est épris d'un irrésistible amour. La connaissance générale et confuse de Dieu perce en effet les ténèbres de la purification intellectuelle, et l'amour divin a fait au cœur une plaie qui saigne toujours. Aussi l'âme préfèrerait mourir mille fois plutôt que de commettre le plus léger péché ; elle embrasse avec joie les peines, les labeurs, les tourments, elle est prête à tout souffrir pour l'amour de Dieu.

Tels sont les caractères généraux de la purification passive intellectuelle.

Nous avons dit plus haut que sa cause ordinaire est la lumière contemplative qui éclaire l'âme sur ses plus petites imperfections ; mais Dieu emploie encore d'autres moyens qui infligent à l'âme de nouvelles tortures, ces moyens sont : les tentations contre la foi, la crainte de la réprobation et des pensées de désespoir.

La foi est l'âme de la vie surnaturelle, elle est la base

sur laquelle repose tout l'édifice, l'ardent foyer qui projette ses rayons sur l'intelligence et qui lui donne la force d'atteindre aux vérités révélées. Mais quand cette âme semble entrer en léthargie, quand cette base s'ébranle, quand ce foyer voile ses feux ; les souffrances deviennent telles qu'on en mourrait si Dieu ne venait au secours de son élu. Celui qui sait que Dieu est le souverain bien et la miséricorde infinie obéit avec joie à ces commandements et s'étudie à éviter ce qui peut lui déplaire, aussi le démon livre contre lui le combat suprême et il s'efforce de tarir la source d'où découlent l'espérance, la force et l'amour. Il suggère des doutes, il insinue que tant de labeurs sont inutiles car peut-être les espérances éternelles sont un mirage trompeur, il glisse astucieusement cette tentation horrible : insensé ! tu acceptes une vie crucifiée pour une récompense incertaine ! Il sait par expérience, que l'âme résistera à cet assaut, il l'attaque cependant pour la tourmenter et il fait un dernier effort pour l'arracher à la vertu et à Dieu. Dans cette crise si pénible il faut lever les yeux au ciel et y chercher la lumière céleste ; il faut, comme les Apôtres, supplier le Seigneur de soutenir et d'augmenter notre foi (1) ; il faut évoquer le souvenir des consolations et des lumières passées et se couvrir du bouclier de la foi pour repousser les traits de l'ennemi (2). Comme toujours l'humilité est le grand remède dans les tentations contre la foi. Imitons l'exemple de la Chananéenne que Notre-Seigneur semblait repousser avec tant de dureté ; elle s'humilia, elle s'abaissa au point que Notre-Seigneur s'écria : O femme, que ta foi est grande (3) !

1. Luc. XVII, 5.
2. Eph. VI, 16.
3. Matth. XV, 28.

Est-il un supplice comparable à celui d'une âme qui se croit réprouvée ? Elle est disposée à tout souffrir, tout, excepté la pensée d'être séparée à jamais de son Dieu. Elle se débat dans les convulsions du désespoir ; elle ne veut pas être condamnée à maudire toujours le Dieu qu'elle a tant aimé ; le ciel est fermé sur sa tête et rien sur la terre n'est capable de la consoler.

Un bienheureux de l'ordre des frères prêcheurs, célèbre par son zèle apostolique, sa science, la pureté et l'austérité de sa vie, le bienheureux Jacques de Mévania, fût soumis à cette horrible épreuve. Il succombait sous le poids de cette écrasante pensée, quand Dieu, par un miracle, daigna mettre un terme à son supplice. Saint François de Sales passa par les mêmes angoisses : « Il avait beau se « dire, raconte son historien (1), que Dieu ne veut pas que « nous ayons en cette vie la certitude absolue de l'état de « grâce et encore moins de la persévérance finale ; que nous « devons respecter les ténèbres qu'il a jugés à propos de « répandre sur notre état présent et nos destinées futures, « et que, sans sonder d'un œil trop curieux ce qu'il lui a « plu de nous cacher, nous devons nous appliquer uni- « quement à faire ici-bas sa sainte volonté, il avait beau, « quand son imagination lui représentait vivement que « l'enfer pour l'éternité serait probablement son partage, « répondre avec énergie qu'il voulait *servir* et aimer Dieu « actuellement de toute son âme et de toutes ses forces, « lors même qu'il serait sûr de manquer de persévérance « dans la suite, parce que Dieu est si aimable de sa na- « ture, qu'il mérite d'être aimé et servi quand même le

1. M. le Curé de Saint-Sulpice. *Vie de saint François de Sales ;* l. I ch. III.

« ciel ne devrait pas être la récompense de cet amour ; « enfin il avait beau, tout en conjurant Dieu de lui faire « la grâce de le bien aimer en cette vie, quelque sort qui « lui fut réservé dans l'autre, de chercher à éloigner de « son imagination la terrible pensée de sa réprobation « éternelle, il y revenait toujours malgré lui ; toujours « elle se présentait à lui au moins comme probable et il « en était atterré. »

Il étudia alors dans saint Augustin et saint Thomas le grand mystère de la prédestination, ses angoisses commencèrent à se calmer et enfin, après six semaines, ses souffrances inouïes, firent place à une paix profonde.

On remarquera que l'étude du mystère de la prédestination dans saint Thomas fut le commencement de la délivrance de saint François de Sales. Rien en effet n'est plus consolant, quoiqu'on en dise, que de faire d'abord tout ce qui dépend de nous pour être sauvés et de remettre ensuite le soin du salut éternel entre les mains de ce Dieu qui est mort pour le rachat du monde. La volonté divine n'est-elle pas un garant plus sûr que les efforts toujours chancelants de la volonté humaine, et quand saint Thomas enseigne que la volonté de Dieu est la raison dernière de la prédestination *non habet rationem nisi divinam voluntatem* (1) ne nous donne-t-il pas le plus puissant motif d'espérance puisqu'il fait reposer le mystère sur la volonté de Celui qui veut que tous les hommes soient sauvés (2) et qui a donné son sang comme gage de notre bienheureuse éternité ? Que les âmes soumises à l'épreuve dont nous parlons, regardent l'image de Jésus crucifié, elles seront

1. I p., q. XXIII, a. 5, ad 3.
2. I *Timo*. II, 4.

convaincues que l'œuvre de leur salut ne peut être confiée à de plus puissantes mains, et qu'elles se demandent si elles peuvent espérer en la bonté d'un Dieu qui les a tant aimées. Qu'elles ne perdent donc pas courage, qu'elles se souviennent qu'on n'achète jamais trop cher les joies éternelles dont le Seigneur va leur donner un avant-goût dans les ineffables mystères de la vie unitive.

CHAPITRE IX

LA VIE UNITIVE ET SES PRINCIPALES ORAISONS. CONCLUSION.

Pour procéder avec la plus grande clarté dans la description et la classification des états surnaturels extraordinaires, nous avons suivi l'ordre logique, c'est-à-dire la gradation ascendante de l'âme, depuis les plus bas degrés de l'échelle mystique jusqu'au sommet. Mais, ne l'oublions pas, l'ordre logique n'est pas l'ordre réel, et les classifications ne sont pas absolues. L'âme arrivée à l'union divine n'est pas, par le fait même délivrée des purifications dont nous avons parlé dans les chapitres précédents, et, d'autre part, ces purifications ne prouvent pas que l'âme ne soit pas élevée à la vie unitive. Souvent au contraire, pour ne pas dire presque toujours, les phénomènes que nous venons de décrire se rencontrent dans l'état unitif, comme il arrive souvent aussi que l'âme peut être très intimement unie à Dieu en demeurant dans les phases douloureuses de la purification passive. Il n'y a donc pas, entre ces deux vies dans l'ordre réel, la ligne de démarcation que nous assignons dans l'ordre logique. Nous séparons

spéculativement ce qui est uni dans la réalité et, on ne comprendrait pas les mystères de l'union divine, si on admettait comme absolue une séparation qui n'est que relative.

Nous suivons ici l'ordre logique mais il n'est nullement dans notre pensée de faire abstraction de l'ordre réel, et si, dans le tableau que nous allons esquisser de l'union divine, nous ne signalons que les points lumineux, nous ne nions pas les ombres, inévitables tant que l'âme n'est pas éclairée par la lumière de la patrie.

Tout chrétien en état de grâce est uni à Dieu et élevé à un rang divin car la grâce est une certaine participation de la nature divine (1). Mais, il y a de profondes différences entre cette union commune à tous les fidèles et l'union réalisée sur les hauteurs sublimes de la vie unitive.

1° De même que la grâce peut grandir et augmenter toujours (2) de même les degrés d'union qu'elle opère varient à l'infini.

Souvenons-nous, pour comprendre cette doctrine, que la grâce est le principe de notre vie surnaturelle, comme l'âme est le principe de notre vie naturelle : or, un principe de vie pénètre plus ou moins le sujet qu'il anime, selon les dispositions plus ou moins grandes du sujet à se laisser envahir. L'âme, par exemple, n'anime pas toutes les parties du corps avec la même énergie, car il en est quelques-unes qui ne sont pas aptes à recevoir, dans sa plénitude, son action vivifiante. Elles sont animées sans

1. II *Petri* I, 4.
2. 2ª, 2æ. q. XXIV, a. 7.

doute, mais l'âme ne leur communique qu'une vie inférieure. De même, la grâce vivifie tous les chrétiens, mais son action n'est pas, tant s'en faut, égale dans tous. L'intensité de la vie surnaturelle varie selon les dispositions de chacun et *surtout* d'après les impénétrables conseils de la sagesse divine. Or, l'union réalisée dans la vie unitive atteint la limite extrême à laquelle puisse aspirer une âme fidèle sur la terre. La grâce lui est communiquée avec une telle abondance, qu'elle en est complètement transformée ; rien ne s'oppose à l'action souveraine et toute puissante de Dieu, tous les obstacles qui arrêteraient le flot divin ont disparu, les épreuves antérieures lui ont donné la limpidité éblouissante du cristal qui semble ne faire qu'un avec le rayon de soleil qui l'illumine. Elle est unie à son Dieu comme le fer dans la fournaise est unie au feu. Ce sont les comparaisons dont se servent les docteurs mystiques, pour nous donner une idée de l'intimité de l'union divine dans la vie unitive ; mais, ces comparaisons sont impuissantes. Si des agents matériels, et dont l'action est par conséquent limitée, produisent une union qui *semble* une identité, quelle ne sera pas l'union réalisée par l'agent suprême ? Elle sera telle que, sauf l'identité, on ne peut en concevoir une plus grande.

L'âme alors a ce sentiment profond, irrésistible de la présence de Dieu au plus intime de son être, elle distingue le regard de Dieu toujours fixé sur elle, la contemplant avec un indicible amour et elle se sent comme pressée entre les bras de Dieu dans une étreinte ineffable. L'intelligence inondée de clartés célestes qui ne sont pas cependant les lumières de la vision béatifique, voit Dieu comme une immensité où viennent se perdre toute vérité, toute bonté, toute beauté. Le cœur embrasé d'amour ne vit plus,

c'est Jésus-Christ qui, vit en lui (1), l'âme tout entière est transportée et comme perdue dans les abîmes de la divinité.

Cette union surnaturelle extraordinaire est, on le voit, infiniment supérieure à l'union surnaturelle par la grâce commune à tous les fidèles.

2° La seconde différence n'est pas moins frappante.

En considérant les âmes au point de vue de la vie spirituelle on peut les diviser en trois classes : Celles, qui commencent, celles qui s'approchent du terme et enfin celles qui y sont parvenues (2).

Les premières, dit saint Thomas, sont occupées à éviter le péché et à résister aux entraînements de la nature, les secondes grandissent dans la vertu et se fortifient de jour en jour par l'augmentation de la charité, et enfin les âmes parfaites n'ont d'autre but que de rester irrévocablement fixées en Dieu.

Remarquons, avec saint Thomas, que les âmes qui avancent se préoccupent d'augmenter leur Charité, par conséquent,elles pensent encore un peu à elles, tandis que les âmes parfaites sont uniquement occupées de Dieu : « C'est, dit sainte Thérèse (3), un tel oubli de soi, qu'il « semble véritablement que cette âme n'a plus d'être, « parce que la transformation qui s'est faite en elle est si « totale, qu'elle ne se connaît plus. Elle ne pense ni à la « félicité du ciel, ni à la vie, ni à l'honneur ; mais elle « s'occupe tout entière à procurer la gloire de Dieu. » L'âme arrivée à la vie unitive se perd donc complètement de vue et elle est si absorbée en Dieu que rien de ce qui la

1. Galat. II, 20.
2. 2a, 2æ. XXIV, a 9.
3. Le château intérieur: septièmes demeures, ch. III.

touche n'est capable de l'émouvoir, les choses divines seules sont l'objet de ses constantes préoccupations. Elle ne veut que Dieu, elle n'aspire qu'à Dieu, elle ne pense qu'à Dieu, comme l'épouse des cantiques, elle est toute à Dieu et Dieu est tout à elle (1). Ce doux abandon entre les bras de Dieu, cet oubli total de soi n'exclut certes pas le désir indestructible de la béatitude éternelle, aussi sainte Thérèse dit seulement, que l'âme ne pense pas à la félicité du ciel mais elle se garderait bien d'enseigner l'indifférence prêchée par les faux mystiques. L'âme ne pense pas au bonheur qui l'attend, elle ne fait pas un retour sur elle-même car elle n'est occupée que de Dieu, mais la vivacité de son amour loin de détruire le désir du ciel ne fait au contraire que lui donner une nouvelle ardeur, car le ciel n'est, au fond que la perfection et l'immutabilité de l'amour. Le désir du ciel est donc en proportion avec l'amour ; plus on aime Dieu plus on veut l'aimer d'une manière parfaite et immuable. Sainte Thérèse ajoute que l'âme, dans la vie unitive, ne s'occupe qu'à procurer la gloire de Dieu, or le bonheur éternel des saints dans le ciel est la manifestation la plus éclatante de la gloire de Dieu, car il est le couronnement suprême de ses œuvres, l'âme ne peut donc pas rester indifférente dans une question qui intéresse, au plus haut point, la gloire de Dieu.

3° Nous avons décrit aux chapitres IVe et XIIIe les terribles épreuves auxquelles Dieu soumet les âmes qu'il destine à la vie unitive, mais quand l'heure de l'union a sonné l'hiver s'est enfui, les nuages se sont dissipés, les fleurs apparaissent et la voix de la tourterelle se fait entendre (2). L'âme jouit de la présence de Dieu et de son

1. II, 16.
2. Cant. II, 11-12.

union avec lui, c'est, d'après saint Thomas, le troisième caractère de la vie parfaite. Elle est arrivée au terme et elle y goûte un repos d'une douceur infinie : « Où étais-« je ? Qu'ai-je vu ? s'écrie le bienheureux Henri Suzo, votre « grâce ineffable surpasse mon intelligence et mes sens. « Je sais seulement que j'éprouve une telle joie dans mon « âme que je m'étonne de ne pas succomber à sa vio-« lence (1). » Si nous étions animés d'une foi vive nous n'aurions aucune peine à comprendre le bonheur incomparable des âmes arrivées à l'état de l'union divine. Le bonheur en effet se mesure d'après la beauté et la perfection de l'objet aimé et d'après le degré d'union avec lui, or Dieu est la beauté même et l'âme de l'élu est comme perdue dans ses immensités. Si les créatures peuvent faire passer sur notre cœur un frisson capable de nous faire croire que la joie n'est pas un mirage trompeur, si, la présence d'un ami suffit pour nous faire oublier bien des tristesses et sécher bien des larmes, quelle est douce, la joie d'une âme unie à ce Dieu qui dépasse tout sentiment et toute intelligence ? (2) Ne nous étonnons pas que les saints qui ont gouté ce bonheur renoncent à le décrire, et remercions Dieu des grâces inénarrables dont il a comblé ses élus (3).

L'union divine est habituelle et actuelle. L'union habituelle est celle dont nous venons de parler. C'est la grâce sanctifiante résidant dans l'essence de l'âme et élevée à son point suprême.

L'union actuelle est celle qui s'opère dans l'intelligence par la pensée presque continuelle de Dieu, et dans la volonté par l'abondance des consolations divines. Cette union

1. Colloque spirituel des neufs rochers. Neuvième rocher.
2. Philipp. IV, 7.
3. II Cor. IX. 15.

actuelle produit une union habituelle, nouvelle en laissant dans l'âme au souvenir de l'union actuelle, une paix, une suavité une délectation profondes. L'âme obligée de vaquer aux exercices que lui commandent la charité et l'obéissance garde, au milieu des occupations extérieures, une tendance impétueuse vers le souverain Bien, elle désire et elle espère jouir encore des faveurs divines. Elle est dans ce paradis spirituel dont parle saint Thomas et, avec une douceur infinie, elle y jouit de la contemplation (1) de Dieu. Elle mange la manne cachée que Dieu réserve à ceux qui ont remporté la victoire et elle est entrée dans la joie de son Seigneur (2).

Dieu accorde à l'âme arrivée à ce degré d'union quelques unes des prérogatives dont il avait comblé Adam avant son péché.

La première et la plus élevée est une extrême facilité à suivre l'impulsion divine dans tous les actes de la vie active ou contemplative. L'âme est pour ainsi dire, largement ouverte aux impressions surnaturelles : comme une légère épave qui se prête à toutes les ondulations des flots, l'âme est portée sur l'océan divin. Parfois la vague tranquille la laisse dans un doux repos, parfois une ride légère court à la surface, parfois enfin la vague monte et élève l'âme aux plus hauts sommets. Alors se produisent les phénomènes décrits par tous les auteurs mystiques (3). Si Dieu attire l'âme subitement et avec douceur en l'éclairant des lumières de la foi c'est l'*oraison du recueillement infus ;* si la suspension des puissances s'y ajoute c'est le

1. *De verit.* q. XVIII, a. 1, ad 15.
2. Apoc. II, 17. — Matth. XXV, 21.
3. Voir le P. Séraphin : *Principes de théologie mystique*, 2e partie ch. I.

silence spirituel ; si l'âme a le sentiment expérimental suave et calme de la présence de Dieu, c'est l'*Oraison de quiétude*. Si elle tressaille et si son bonheur se manifeste dans les actes auxquels la pousse la violence de son amour, cet état s'appelle : *ivresse d'amour*. Si la volonté perdant tout sentiment personnel s'assoupit devant le divin époux, c'est le *sommeil spirituel*. Quand la possession de Dieu n'est pas aussi complète que le cœur le désire, c'est l'*angoisse d'amour ;* si Dieu se fait sentir d'une manière spirituelle sans doute, mais très réelle au point que l'âme éprouve un contact de Dieu, cet état s'appelle : *touche divine*. Quand l'âme est perdue en Dieu et comme transformée en lui mais, d'une manière imparfaite c'est l'*union mystique simple d'amour*. Quand cette union la met hors d'elle-même, mais sans violence, c'est l'*extase ;* si l'extase s'opère avec une certaine violence il s'appelle *ravissement ;* quand enfin l'âme sent son Dieu au plus intime de son être et dans son essence, c'est l'union suprême ou l'*union mystique parfaite et stable*.

Les trois premiers degrés de contemplation et d'union se constatent souvent dans la vie illuminative, c'est-à-dire dans la contemplation infuse; les derniers sont plutôt réservés à la vie unitive proprement dite. Mais, on le voit, ils ne sont tous, au fond, que les diverses manifestations du même fait, l'union divine. C'est toujours le même état présentant différentes phases qui ne constituent pas une différence essentielle. Nous ne les décrirons donc pas tous en détail, nous nous contenterons d'exposer les principes généraux qui dominent les principales phases de la vie unitive.

Nous avons dit plus haut que Dieu accorde à l'âme parvenue à la vie unitive quelques unes des prérogatives du

premier homme avant le péché et que le premier de ces dons est une bienheureuse facilité à se prêter à toutes les impulsions divines : le second est une connaissance spéciale et éminente des secrets célestes.

Le premier homme, dit saint Thomas (1), n'avait pas une vue ordinaire et habituelle de l'essence divine, car cette vue est incompatible avec le péché, mais, il connaissait Dieu à l'aide d'une lumière qui tient le milieu entre la vision de la patrie et les lueurs de l'exil.

Il n'y a, dit le saint Docteur, que deux manières de voir Dieu, dans son essence ou, dans le rayon qu'il a laissé tomber sur les créatures, il suit donc de là que plus une créature est noble et belle, plus aussi est grande sa ressemblance avec Dieu. Le reflet divin brille par conséquent avec plus d'éclat dans les œuvres divines qui s'éloignent le plus des conditions auxquelles sont soumises les choses matérielles. Or, dans l'état présent, l'homme entravé par des liens sensibles qui le retiennent ne peut pas s'élever à la contemplation claire et entière du monde intelligible ; d'épais nuages lui interceptent la vue de ces sphères où Dieu a laissé les traces les plus vivantes de ses perfections infinies. Mais il n'en était pas ainsi quand l'intelligence humaine avait gardé sa limpidité originelle. Soulevant le bandeau qui maintenant pèse sur elle, elle levait les yeux vers ce monde que l'irradiation de la vérité première éclaire d'une lumière dont aujourd'hui elle ne peut pas supporter la vivacité. C'est précisément cette force native des premiers jours que Dieu rend à l'intelligence de l'élu admis aux joies de la vie unitive. S'il n'a pas la vue directe et intuitive de l'essence divine il en a cependant une

1. I p., q. XCIV, a. 1.

connaissance infiniment supérieure à la science acquise par la raison ou par la foi.

« Dieu, dit sainte Thérèse (1) faisant comme tomber les « écailles qui couvrent les yeux de l'âme, veut que, par une « voie, à la vérité, tout extraordinaire, elle découvre et « comprenne quelque chose de la grâce dont il daigne l'ho- « norer. L'ayant donc introduite dans sa propre demeure, « il lui accorde une vision intellectuelle des plus hautes : « par une certaine manière de représentation de la vérité, « les trois personnes de la sainte Trinité se montrent à « elle, avec un rayonnement de flammes qui comme une « nuée très éclatante vont d'abord à la partie plus spiri- « tuelle de l'âme ; à la faveur d'une connaissance admi- « rable qui lui est donnée, elle voit ces trois personnes, « distinctes, et elle entend avec une souveraine vérité « qu'elles ne sont toutes trois qu'une même substance, « une même puissance, une même sagesse et un seul « Dieu ; de sorte que, ce que nous ne connaissons en ce « monde, que par la foi, l'âme, à cette lumière, l'entend, « nous pouvons le dire, par la vue, sans néanmoins qu'elle « voie rien des yeux corporels ni même de ses yeux inté- « rieurs, parce que cette vision n'est pas de celles qu'on « nomme imaginaires. Là, les trois adorables personnes « se communiquent à l'âme, lui parlent et lui donnent « l'intelligence de ces paroles de Notre-Seigneur dans « l'Évangile. Si quelqu'un m'aime, il gardera mes com- « mandements et mon Père l'aimera, et nous viendrons « à lui, et nous ferons en lui notre demeure. »

Cette vision n'est pas celle de la patrie, mais c'est une connaissance suréminente des secrets divins. Notre-Sei-

1. Le château intérieur : septièmes demeures, ch. 1.

gneur lui-même devient le Maître et le Docteur de son élu et il est, dit sainte Catherine de Sienne, tout appliqué à lui « faire *des démonstrations* touchant les plus excellentes maximes de la perfection (1). »

Si l'âme unie à son Dieu est éclairée de cette lumière qui illuminait Adam avant le péché, son cœur est soumis aux agitations qui sont comme un coup de vent affaibli de la grande tempête où a sombré la justice originelle.

Les grands contemplatifs sont, en général, à l'abri des orages, mais parfois aussi les passions lèvent la tête, et ils redisent alors les plaintes éloquentes de l'Apôtre: « Je sens dans mes membres une autre loi qui regimbe contre la loi de l'esprit; malheureux homme que je suis qui me délivrera de ce corps de mort (2). La Vierge Marie seule a été exempte de ces troubles qui ont fait gémir tous les saints (3), seule aussi elle n'a jamais commis de fautes même vénielles. Mais, si l'on excepte la très sainte Mère du Christ, les âmes les plus parfaites ont à se reprocher ces fautes inséparables de la faiblesse humaine. Les péchés véniels ne font pas déchoir de l'état unitif, ils entravent seulement quelques-uns des actes de la charité parfaite. Ces légères défaillances sont du reste compensées par la pratique des vertus héroïques

La foi de l'âme arrivée à la vie unitive n'est pas seulement cette foi vive et animée par la charité qui est le partage de tout chrétien en état de grâce, elle est une assurance infaillible, une certitude absolue et presque l'évidence des vérités révélées. L'espérance est inébranlable car elle s'appuie uniquement sur la puissance de Dieu et

1. Dialogues, l. II, ch. x.
2. Rom. VII. 23-24.
3. III p., q. XVII, a. 3.

sur ses miséricordes infinies. L'ardeur de la charité est telle que le cœur est embrasé d'un amour dont chaque faveur divine attise les flammes. L'abandon à la sainte volonté de Dieu est complet ; l'âme reçoit avec la même soumission et la même reconnaissance les biens et les maux, les consolations et les épreuves, les joies et les tristesses. Son humilité est si profonde qu'elle est heureuse d'être méconnue et méprisée et, elle s'efforce de cacher les grâces dont elle est favorisée. L'obéissance absolue aux ordres de ses supérieurs, ou aux conseils de son directeur lui paraît simple et naturelle, la pureté de ses intentions est si grande qu'elle serait prête, comme saint Jean de la Croix, à répondre à Notre-Seigneur : « Je ne veux d'autre récompense, ô mon Dieu, que de souffrir et d'être méprisé pour vous ». L'austérité de sa vie est rehaussée par la mansuétude à l'égard du prochain, et l'inaltérable droiture de son cœur lui donne la touchante simplicité des enfants de Dieu.

Il n'est pas besoin de rappeler que le mode ordinaire d'oraison, dans la vie unitive, est la contemplation infuse c'est-à-dire cette contemplation qui a pour principe un don du Saint-Esprit, et pour caractère distinctif la ligature des puissances. Mais la contemplation infuse n'est pas uniforme et, elle ne présente pas toujours les mêmes phénomènes. Ses manifestations sont au contraire fort variées, nous allons en décrire les principales. *Oraison d'union*, *de recueillement*, *l'extase* et le *ravissement*.

1° *Oraison d'union*. L'âme est comme perdue dans l'immensité divine, son intelligence est inondée de lumières surnaturelles et son cœur est enflammé d'amour. Elle goûte une paix indicible que rien ne peut troubler, c'est comme une mort délicieuse où l'âme semble s'éva-

nouir sous l'effet des caresses divines. Le cœur, dit saint Thomas (1), se sépare pour ainsi dire de lui-même pour tendre vers l'objet aimé avec l'élan passionné d'une âme éperdûment éprise de la beauté de Dieu. Les larmes coulent silencieuses semblables à celles que répand une mère qui retrouve son enfant qu'elle croyait perdu, et l'âme, absorbée dans sa contemplation ne voit que Dieu, ne sent que Dieu, n'entend que Dieu. Elle voudrait exhaler sa joie dans des cantiques d'allégresse, mais toutes les paroles sont impuissantes et, elle se renferme dans un silence qui est la seule louange digne de Dieu. Son bonheur et son état pourraient se comparer au bonheur et à l'état des bienheureux, si les réalités de la terre ne lui rappelaient bientôt les conditions de l'exil, mais durant le temps de l'oraison d'union « Dieu, dit sainte Thérèse, s'établit lui-« même dans l'intérieur de cette âme de telle manière « qu'il lui est impossible de douter qu'elle n'ait été en « Dieu, et Dieu en elle (2). »

C'est alors que Dieu donne à l'âme ce mystérieux baiser dont il est parlé dans le cantique des cantiques (3). Le baiser, dit saint Thomas, est le signe de l'union de deux âmes, car on livre son souffle et sa vie à celui auquel on donne ce gage d'amour (4).

L'oraison d'union diffère de l'oraison de quiétude car, dans celle-ci, l'âme est parfois importunée par des pensées dont les facultés naturelles sont le siège et la cause, tandis que, dans celle-là, aucun élément créé n'arrête le flot des communications divines et des faveurs célestes. L'oraison

1. In IV. Dist. Dist. XXVII, a. ad 4.
2. Le château intérieur : cinquièmes demeures ch. I.
3. I, 1.
4. In Ep. II ad Cor. ch. XIII, lect. III.

de quiétude suppose en effet une *certaine* activité de l'âme, activité si suave, et si tranquille, il est vrai, qu'on en a conscience à peine ; il n'est donc pas étonnant que l'imagination vienne se mêler aux opérations surnaturelles, mais, dans l'oraison d'union, le mouvement naturel des facultés est totalement suspendu. La ligature des puissances est complète et, par conséquent, l'âme est entièrement et uniquement soumise aux influences divines.

Dans cet état, il lui est fort difficile pour ne pas dire, impossible de rendre compte de son oraison et les directeurs peu versés dans l'étude des phénomènes surnaturels sont exposés à prendre pour du temps perdu les heures consacrées à cette oraison sublime. Qu'ils se gardent cependant de juger avec précipitation et de détourner les âmes d'une voie qu'ils ne connaissent pas, même d'une manière spéculative. Dieu est jaloux de ses œuvres et de la paix de ses épouses, malheur à celui qui profane les divins secrets.

Nous allons essayer d'expliquer par une comparaison cette impossibilité où se trouvent les âmes de rendre compte de l'oraison d'union.

L'intelligence est l'œil de l'âme, elle a pour objet proportionné la vérité limitée, de même que l'œil a pour objet la lumière reflétée par les corps, c'est-à-dire les couleurs.

Nous voyons les corps et nous ne voyons pas la lumière, car la lumière illimitée est hors de proportion avec notre regard. La loi est la même dans le monde intelligible.

Lorsque nous voulons *voir* une vérité nous la séparons de tout ce qui l'entoure, nous la mettons à part, nous la définissons, c'est-à-dire, nous fixons ses limites.

C'est alors seulement que s'opère le phénomène de la vision intellectuelle. Or Dieu se manifeste parfois à une

âme non plus sous un aspect déterminé de justice, de sagesse, de bonté par exemple, mais il se dévoile d'une manière illimitée et en tant que Dieu. L'intelligence n'a plus alors les points de repère auxquels la faiblesse humaine a recours dans les états ordinaires, c'est une lumière infinie, illimitée qui l'inonde sans aucune détermination précise. Il n'est donc pas étonnant qu'elle ne puisse pas rendre compte de ce qu'elle a vu car elle est semblable à un homme qui aurait vu *la lumière* en elle-même. Cet homme saurait très bien qu'un acte visuel a été émis, mais il ne pourrait pas dire, j'ai vu tel objet. C'est précisement ce qui se passe dans l'oraison d'union : l'âme a parfaitement conscience de la lumière qui l'éclaire, elle voit, mais la lumière étant illimitée, elle ne peut ni préciser, ni définir l'objet de sa vision.

Oraison de recueillement. Dans l'oraison de recueillement, toutes les forces de l'âme se replient sur elles-mêmes pour considérer intérieurement l'objet de leur contemplation. Elle est active ou passive. Elle est active quand le recueillement est le fait de l'énergie naturelle des puissances, elle est passive quand il s'opère sous l'action de Dieu. Nous ne parlons ici que de l'oraison de recueillement passif, car la première n'appartient pas à la contemplation infuse.

L'âme entend la voix de Dieu qui retentit dans ses profondeurs (1), elle prête une oreille attentive, elle oublie les œuvres extérieures qui l'occupaient, une inspiration secrète l'avertit de la présence du bien-aimé qui attire à lui toutes les puissances. Il se fait un divin silence. Les bruits du monde, le tumulte des passions, l'activité naturelle des

1. In I Dist. D. XLI, q. I, a. 2, ad 3.

facultés expirent sur le seuil de ce sanctuaire intime, où Dieu a convié son élu. Aucune parole ne saurait rendre l'admiration qui la saisit, l'Amour qui l'enflamme, la joie qui l'enivre.

Le démon contrefait parfois l'oraison de recueillement. « Il est des personnes, dit sainte Thérèse (1), qui par suite « de leurs austérités, de leurs oraisons, de leurs veilles, « ou même uniquement par suite de la faiblesse de leur « complexion, ne peuvent recevoir une consolation spiri- « tuelle, que leur nature n'en soit aussitôt abattue. En « même temps qu'elles éprouvent un certain plaisir dans « l'âme elles sentent dans le cœur défaillance et faiblesse..... « elles s'abandonnent à une sorte d'ivresse qu'elles prennent « pour un ravissement.... quoique ce ne soit autre chose « qu'un temps purement perdu et la ruine de leur santé. » Les remèdes contre ces fausses oraisons, sont une vie occupée et la modération dans les austérités corporelles.

Quant aux signes qui distinguent les vraies des fausses oraisons ils se ramènent outre les signes généraux communs à tous les états surnaturels, aux deux principes suivants.

1° L'oraison de recueillement vraie dure peu ; l'oraison fausse dure longtemps. Sainte Thérèse cite l'exemple d'une oraison fausse qui dura huit heures.

2° L'oraison vraie laisse l'âme forte et énergique ; l'oraison fausse l'affaiblit et l'abat.

3° *L'extase*. L'extase est, comme le mot l'indique, l'état d'une âme hors d'elle-même (2). Or une âme peut être hors d'elle-même soit parce qu'elle émet des actes supérieurs à son mode ordinaire d'agir, soit, parce qu'un objet

1. Le château intérieur, quatrièmes demeures, ch. III.
2. Ia, 2æ. q. XXVIII, a. 3.

l'attire au point de lui faire perdre le sentiment de sa personnalité ; dans l'un et l'autre cas l'état est extatique mais, l'extase surnaturelle seule les réunit l'un et l'autre. L'extase surnaturelle suppose en effet un acte qui dépasse les forces naturelles des facultés et, d'autre part, l'objet étant la beauté infinie, l'âme se sent attirée en raison même des perfections qu'elle contemple. L'extase surnaturelle divine se décompose donc en deux éléments : une opération surnaturelle et une impulsion proportionnée à la perfection de l'objet pour lequel l'âme sort d'elle-même.

Cette distinction nous aidera à analyser le phénomène extatique.

Comme dans toute contemplation infuse, son principe est absolument surnaturel. C'est Dieu et Dieu seul qui donne à l'intelligence la force surhumaine de s'élever à ces hauteurs qu'éclairent les rayons de son ineffable majesté, et l'âme éprise de sa beauté souveraine se perd dans la douceur de sa contemplation. Les opérations de la vie sensible sont suspendues, l'âme ne voit plus, elle n'entend plus, toutes les énergies sont concentrées dans l'acte extatique et comme absorbées en lui. Le temps s'écoule, elle n'en a pas conscience, elle ne sait pas si elle est au ciel ou sur la terre, si ses liens sont brisés ou si elle est encore captive et ce qu'elle voit, ne peut pas se redire dans la langue des hommes (1).

4° *Le ravissement.* Le ravissement n'est qu'un mode de l'extase. Ces deux oraisons sont les mêmes pour le fond car le ravissement n'est que l'extase soudaine et en quelque sorte violente. On entre en extase peu à peu, on est ravi à l'improviste : « Une parole de Dieu que l'âme entend, ou

1. II Cor. XII, 3-4.

« qui revient à sa mémoire, la touche d'une manière si « vive, qu'elle est ravie hors d'elle-même. (1) »

Il est un autre ravissement que sainte Thérèse appelle *le vol de l'esprit* et dans lequel l'âme est ravie par un mouvement si prompt et l'esprit emporté avec une telle vitesse qu'on en éprouve un grand effroi dans les commencements. Mais, le bonheur qu'on y goûte est si profond et si complet que la vie n'est plus qu'un tourment et que l'âme ne cesse de gémir et de s'écrier : Jusques à quand mon exil va-t-il durer encore ; venez, venez Seigneur Jésus (2).

1. Le château intérieur : sixièmes demeures, ch. IV.
2. Ps. CXIX, 5. Apoca, XXII, 20.

CONCLUSION.

Nous venons de parcourir tous les degrés par lesquels l'âme s'élève jusqu'à la sublime perfection.

Nous avons mis à la base de l'édifice une étude spéculative des attributs divins, car pour attirer les âmes à Dieu il faut leur faire entrevoir son inénarrable beauté, nous avons ensuite tracé la voie austère et douce de la vertu.

Enfin nous avons décrit les états surnaturels extraordinaires. Mais, toute cette science est-elle donc indispensable pour arriver à la sainteté ?

On demandait un jour à Notre-Seigneur : « Maître, dites-nous quel est le plus grand des commandements et Jésus répondit : Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme, de tout votre esprit ; voilà le plus grand et le premier des commandements. Le second est semblable au premier : vous aimerez le prochain comme vous-même. Ces deux commandements résument toute la loi et les prophètes (1). La loi et les prophètes, c'est-à-dire la science nécessaire au chrétien est donc renfermée dans un seul et unique commandement : Aimer Dieu de tout son cœur et le prochain comme soi-

1. Matth. XXII, 46 et seq.

même. Celui qui aime Dieu et le prochain sait tout ce qu'il faut savoir et n'a pas besoin d'autre science. Mais à quel signe reconnaîtrons-nous que nous aimons Dieu de tout notre cœur ? Le signe infaillible de l'amour de Dieu c'est l'amour du prochain car, dit l'apôtre saint Jean : celui qui prétend aimer Dieu et qui n'aime pas son frère est un menteur... (1) — Ceci c'est mon précepte, dit Notre-Seigneur, aimez-vous comme je vous ai aimés » et encore « on reconnaîtra que vous êtes mes disciples si vous vous aimez les uns les autres (2). » Ce n'est pas aux miracles, aux oraisons extraordinaires que l'on reconnaîtra que nous sommes les disciples de Jésus-Christ, c'est à l'amour que nous avons les uns pour les autres.

Accordez-nous, Seigneur la grâce d'une charité douce, généreuse, patiente, capable de tout supporter et de tout pardonner afin que nous soyons les vrais disciples de celui qui est mort par amour et que nous méritions d'entendre un jour cette parole qui sera l'éternelle récompense de notre charité : Bienheureux ceux qui sont miséricordieux car il leur sera fait miséricorde (3).

1. I Joann. IV, 20.
2. Joan. XV, 12 — XIII, 35.
3. Matth. V, 7.

TABLE DES MATIERES

PREMIÈRE PARTIE

LA CONNAISSANCE DE DIEU.

DEUXIÈME PARTIE

LA FUITE DU PÉCHÉ ET LA PRATIQUE DE LA VERTU.

TROISIÈME PARTIE

L'UNION DIVINE ET LES ÉTATS SURNATURELS

3224. — ABBEVILLE. — TYP. ET STÉR. A. RETAUX. — 1885.

